Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus

herausgegeben von

Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim

Erste Reihe

Bd. I

D. Paul Althaus

Communio sanctorum

I.

1929

Chr. Kaiser Verlag / München

Communio sanctorum

Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken

I.

Luther

Von

D. Paul Althaus
Professor an der Universität Erlangen

1 9 2 9

Chr. Kaiser Verlag / München

Druck von Dr. F. P. Datterer & Cie. Freising-München.

Vorwort.

Unserer Zeit sind die beiden großen Themen der Gemeinschaft und der Kirche neu gestellt. Die Frage nach der wahrhaftigen Gemeinschaft und die Frage nach der Kirche stehen weithin noch *neben*einander. Unzählige, die nach der Gemeinschaft fragen, denken nicht daran, nach der Kirche zu fragen; umgekehrt: die neue theologische Besinnung auf die Kirche geht vielfach an der Frage nach der Gemeinschaft vorbei. Und doch müssen die von zwei Seiten her Fragenden sich begegnen. Ihre Fragen gehören zusammen. Ihr Ringen muß in einer und derselben Erkenntnis zum Ziele kommen. Die Frage nach der Gemeinschaft kann ihre Antwort finden nur in dem Worte von der Kirche; die erneuerte Lehre von der Kirche wird mit starkem Tone die Gemeinde, die Gemeinschaft zu verkündigen haben. Es ist die Schicksalsfrage für unsere Zeit, ob in ihr die Wirklichkeit der Kirche als Gemeinde neu erfaßt und neu gelebt wird oder nicht.

Der Besinnung auf die Kirche als Gemeinschaft will die vorliegende Studie dienen, nicht unmittelbar, in dogmatischer Arbeit, sondern mittelbar, durch geschichtliche Besinnung. Die lutherische Reformation hat begonnen mit einem tiefen, starken, lebendigen Gedanken der Kirche als Gemeinde. Sehr bald aber ist er gelähmt worden und zurückgetreten. Die Theologie handelte von der Kirche, ohne sie als Gemeinschaft darzustellen. Wo darum der Gemeinschaftsgedanke des Neuen Testaments lebendig wurde, da blieb er außer Verbindung mit dem Kirchengedanken, ja er mußte ihn notwendig gefährden. Bis heute tragen Theologie und Kirche die Spuren dieser Entwicklung. Die Erneuerung der Lehre von der Kirche, die uns heute aufge-

tragen ist, muß aus der Geschichte des Gemeinschaftsgedankens auf lutherischem Boden lernen.

Der vorliegende erste Teil meiner Untersuchung bietet nur Luthers Bild der Kirche als Gemeinde dar. Die Darstellung der weiteren Entwicklung soll bald folgen. Bei Luther handelt es sich zunächst um die Gedanken des Jahrzehnts von 1515—1525. In welchem Maße später in seiner Theologie die Gemeinde zurücktritt, wie schon bei ihm die oben angedeutete Entwicklung des Luthertums beginnt, theologisch und praktisch, damit soll der zweite Band beginnen. Bei der Darstellung Luthers kam es mir nicht darauf an, das allmähliche Werden seiner Idee der Kirche als Gemeinde, sondern ihre Einheit und ihren Zusammenhang mit den Grundgedanken seiner Theologie aufzuzeigen. Ich habe mich nicht gescheut, allerlei längst Bekanntes noch einmal zu sagen — es tritt hier in einen besonderen Zusammenhang.

Die Lutherzitate biete ich, von einigen Ausnahmen — bei dem lateinisch-deutschen Wortgemisch der Predigtnachschriften — abgesehen, in der heutigen Schreibweise dar.

Während der Korrektur erschien E. Kohlmeyers Aufsatz „Die Bedeutung der Kirche bei Luther" (ZKG. 1928). Ich gehe auf ihn in dem kurzen Anhange (S. 94 ff.) ein.

Erlangen, den 8. Februar 1929.

P. Althaus.

Inhalt.

Erster Hauptteil.

Das Erbe.

Erstes Kapitel.

Die Kirche als Gemeinschaft im Neuen Testament.

Luther wollte mit seinem Worte von der Kirche als Gemeinde nichts Neues sagen. Er war sich bewußt, nur das neutestamentliche Bild der Kirche von seiner katholischen Übermalung gereinigt und in seiner ursprünglichen Gestalt wiederentdeckt zu haben. Er fühlte sich als Erbe, nicht als Schöpfer. So muß eine Darstellung seines Gedankens der communio beginnen mit einem Blicke auf die Kirche als Gemeinschaft in den neutestamentlichen Schriften. (1. Kap.)

Aber auch zu der alten und mittelalterlichen Theologie und kirchlichen Gedankenwelt steht Luther nicht nur im Gegensatze. Auch hier ist er Erbe. Daher dürfen wir, um Luthers Gedanken recht zu würdigen, an der Entwicklung des communio-Gedankens in der katholischen Kirche nicht vorübergehen. (2. Kap.)

Die Verbindung *κοινωνία τῶν ἁγίων* kommt im Neuen Testamente nicht vor. Aber der Gedanke, die „Gemeinschaft der Heiligen", d. h. der Glaubenden, ist urchristliches Gut. Die Kirche im Sinne des Neuen Testamentes ist Gemeinde, Gemeinschaft.

Die Gemeinschaft setzt die Einheit der Kirche voraus, ruht auf ihr und bewährt sie. Die Kirche ist ein Leib, der Leib Christi. Sie bedeutet also Gemeinschaft, zunächst in dem Sinne, daß alle miteinander Anteil an Gott, an Christus, an

dem Geiste haben[1]), wie er durch die eine Taufe, die alle empfangen, das eine Brot, das allen gebrochen, gewährt wird[2]). Daher ist die Kirche weiter Gemeinschaft des Glaubens, des Betens, der Buße, Gemeinschaft des Handelns, des Kämpfens und Leidens[3]). Das heißt: die Gemeinde ist mit dem gleichen Glauben auf den einen und selben Herrn gerichtet, sie hat gemeinsame, alle verbindende Anliegen des Gebetes, gemeinsamen Grund des Lobes und der Anbetung. Sie hat ein Werk, nämlich das Werk des Herrn[4]), einen Kampf, in dem alle an derselben Front stehen[5]). Daher kann und soll die Gemeinde auch wie eine Person, als Einheit handeln. Weil sie ein gemeinsames Wollen hat, ist sie Subjekt von Handlungen. Die Briefe des Paulus, die Sendschreiben der Offenbarung, die Petrus- und Johannesbriefe behandeln die Ortsgemeinden jeweils als Einheit: die Gemeinde hat eine Verantwortung, eine Schuld, ist zu einer Buße gerufen, hat, als Gemeinde, eine Freude[6]), einen Trost[7]), eine Verheißung, eine Zukunft. Das gilt aber nicht nur für die Ortsgemeinde, sondern weiterhin auch für die ganze Kirche.

Aber die Gemeinschaft ist nicht nur gemeinsamer Anteil miteinander an dem Heil, sondern zugleich Anteil aneinander[8]). Sie besteht nicht allein darin, daß alle gleichgerichtet sind, sondern auch darin, daß sie aufeinander gerichtet sind[9]). Die Gemeinschaft ist ein Miteinander, das notwendig zugleich ein Füreinander bedeutet. Jenes schließt dieses ein. Denn gleichgerichtet sind alle auf die Liebe Christi, die da hieß: auf

---

1) Ephes. 4, 4ff.; 2. Kor. 13, 13; Phil. 2, 1.
2) 1. Kor. 10, 16f.; 12, 13.
3) 2. Kor. 1, 6. 7; Phil. 1, 27. 30.
4) 1. Kor. 15, 58.
5) Phil. 1, 27.
6) 2. Kor. 2, 3b.
7) 2. Kor. 1, 7.
8) Vgl. 2. Kor. 9, 13: *κοινωνία εἰς πάντας.*
9) Phil. 2, 2f.; nicht nur *τὸ ἕν, τὸ αὐτὸ φρονοῦντες*, sondern auch *τὰ ἑτέρων ἕκαστοι σκοποῦντες.*

den Bruder gerichtet sein[10]). Daher ist die gleiche Richtung ohne weiteres Richtung aufeinander. Die Gemeinde ist Gemeinschaft im Sinne der Liebesverbundenheit. Die verschiedenen Glieder sind nicht nur trotz ihrer Verschiedenheit ein Leib, sondern sie sind in ihrer Verschiedenheit füreinander da. Das gilt zunächst innerhalb der Ortsgemeinde, aber nicht nur hier. Die Gemeinschaft des Glaubens besagt also nicht nur, daß alle in dem einen Glauben stehen, sondern auch, daß man füreinander da ist mit dem eigenen Glauben, einander dadurch im Glauben stärkt[11]). Die Gemeinschaft des Gebets verwirklicht sich als Fürbitte füreinander[12]), die Gemeinschaft des Kampfes als Entsagung „Starker" zugunsten der „Schwachen"[13]), zur Hilfe in ihrem Kampfe; als Mittragen der Last des anderen[14]), Mit-Erleiden seiner Versuchung, seines Kampfes, in innerlichster Teilnahme an seiner Not[15]): „Wer ist schwach, und ich werde nicht schwach? Wer wird geärgert, und ich brenne nicht?" Die Gemeinschaft der Buße erscheint darin, daß das gegenseitige Bekenntnis der Schuld geübt wird[16]) und alle sich berufen wissen, einander „die Füße zu waschen"[17]). Mit den Fröhlichen sich freuen, mit den Weinenden weinen[18]), mit den Gebundenen mitgebunden sein[19]); aufeinander gerichtet sein in Vertrauen und dienender Hingabe[20]), in der Freude aneinander, dem Verlangen nacheinander[21]), im Eifer Gottes umeinander[22]) — das ist die Lebens-

10) 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 5 ff.; Joh. 13; 1. Joh. 3, 16.
11) Röm. 1, 11 f.
12) Z. B. 2. Kor. 1, 11.
13) 1. Kor. 8—10. Röm. 14 f.
14) Gal. 6, 1 f.
15) 2. Kor. 11, 29.
16) Jac. 5, 16.
17) Joh. 13, 14.
18) Röm. 12, 15.
19) Hebr. 13, 3.
20) 1. Petr. 4, 10.
21) 1. Thessal. 2, 17 ff.; 2. Kor. 9, 14.
22) 2. Kor. 11, 2.

gemeinschaft, ohne die es Gemeinde nicht gibt, die Erfüllung der Norm Jesu Christi[23]), von der alle leben[24]), der sie alle leben sollen. Auf diesem Boden ist die Gütergemeinschaft der Urgemeinde nichts Unerhörtes. Mag die besondere Weise der Verwirklichung in Jerusalem auf den kleinen Kreis und die erste Frühlingszeit der Kirche beschränkt geblieben sein — die Seele jenes „Liebeskommunismus“ durfte nirgends fehlen. Die Teilnahme an der Bedrängnis der Brüder[25]), durch die Opfergabe füreinander[26]), das die Verschiedenheit der Lage auszugleichen sucht[27]), ist aus der Gemeinde nicht fortzudenken.

Das Füreinander greift aber über das, was bewußt und konkret von einem zum anderen an Gemeinschaft gelebt wird, weit hinaus. Gott setzt die ganze Gemeinde in einen Zusammenhang, daß, was an einer Stelle gelitten und erfahren wird, für alle seine Bedeutung hat[28]). Wenn der Apostel leidet, so geschieht es für alle, nicht nur weil ja er in seinem Botenamte, mit dem er ihnen dient, leidet[29]), sondern auch weil sie in der inneren Teilnahme an seinem Leiden besondere Erfahrung göttlichen Trostes machen und dabei ihres Heils aufs neue gewiß werden. Der Trost, den der Apostel in dunklen Tagen erfährt, ist für alle da, dient allen zur Geduld in dem eigenen Leiden. Der Kampf des Apostels mit seiner Not trägt ab von der Leidensschuld, die auf allen Boten Jesu, auf der ganzen Gemeinde liegt[30]). Sein Kampf muß zum Heile und Siege der ganzen Gemeinde dienen. In diesem Sinne ist er Stellvertretung.

---

23) Gal. 6, 2.
24) 2. Kor. 8, 9.
25) Phil. 4, 14: *συνκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει.*
26) Phil. 4, 18; Hbr. 13, 16.
27) *ἰσότης* 2. Kor. 8, 13 f.
28) 2. Kor. 1, 3 ff.
29) 2. Kor. 4, 12. 15.
30) Kol. 1, 24.

Zweites Kapitel.

Zur Geschichte der communio sanctorum im Katholizismus.*)

1. Die Entwicklung in der alten Kirche.

a) **Die Ausbildung des katholischen Gedankens der communio sanctorum.** Die neutestamentlichen Gedanken von der Gemeinde leben in der Kirche weiter. Aber die Betätigung der Gemeinschaft, der Gliedschaft an dem einen Leibe, greift bald hinaus über das biblische Maß und verändert dadurch den biblischen Gedanken empfindlich.

Einmal wird das neutestamentliche Füreinander bald durch den moralistischen Verdienstgedanken entstellt. Schon die Didache und Hermas wissen von überpflichtigen Werken. Es war nur ein Schritt bis zu der Vorstellung, daß die Verdienste der einen die Mängel der anderen ausgleichen können: die Konfessoren gelten gegen Ende des 2. Jahrhunderts aus diesem Grunde für berechtigt, die Wiederaufnahme der Büßenden in die Gemeinde zu bewirken[1]). — Die Schätzung des Märtyrertums in seiner Bedeutung wird hinfort durch den ihm ursprünglich fremden Verdienstgedanken bestimmt[2]). Die Fürbitte gewinnt einen anderen Ton: sie verbindet sich vielfach mit asketischen Leistungen, die man für andere verrichtet, und wird so verdienstbetont.

---

*) Die Überschrift dieses Kapitels deutet schon an, daß an Vollständigkeit nicht gedacht ist. Es gilt nur, den Hintergrund für die Darstellung Luthers zu gewinnen. So ist denn auch die Skizze, die das zweite Kapitel bietet, nur teilweise aus den Quellen gearbeitet. In der Hauptsache beruht sie auf der Literatur.

[1]) Vgl. Loofs, Dogmengesch.⁴, S. 207; K. Müller, Kirchengeschichte I², S. 244.

[2]) Vgl. K. Holl, Ges. Aufsätze. II. Der Osten. S. 72 ff.

Zweitens gewinnt, z. T. im Zusammenhange mit dem vorigen, die Beziehung zwischen der irdischen Gemeinde und den Abgerufenen und Vollendeten neue Art und Betonung. Auch im Neuen Testamente umfaßt die eine Gemeinde Gottes Erde und Himmel. Die irdische Gemeinde ist nach dem Hebräerbriefe mit den „Geistern der vollendeten Gerechten" schon jetzt verbunden, ebenso wie mit der Schar der Engel[3]). Die Vollendeten umringen die auf Erden Kämpfenden als „eine Wolke von Zeugen"[4]). Der apokalyptische Seher weiß in der Anbetung der himmlischen Ältesten zugleich das Gebet der irdischen Gemeinde vor Gottes Thron kommen[5]) —; er sieht den Engel mit Räucherwerk die Gebete der Heiligen vor Gott bringen[6]). Im 2. Timotheusbriefe findet sich ein Gebetswunsch für einen Gestorbenen[7]). Das sind die wenigen und zurückhaltenden Andeutungen des Neuen Testamentes über die Beziehung zwischen den Lebenden, den Toten, den Vollendeten. Von Verehrung der Vollendeten oder von einem Eintreten derselben vor Gott für die irdischen Glieder des Leibes Christi ist keine Rede.

Die kirchliche Gedankenentwicklung läßt diese Schranken bald hinter sich[8]). Zunächst gewinnt seit dem 2. Jahrhundert die Fürbitte für die Verstorbenen weiten Raum und große Wichtigkeit; man denkt die Verstorbenen nicht sogleich nach dem Tode bei dem Herrn, sondern weiß sie noch unterwegs, z. T. an einem Orte der Reinigung oder Züchtigung — so kann die Fürbitte ihnen helfen. Mit der Fürbitte verbindet

---

[3]) Hebr. 12, 22 ff.

[4]) Hebr. 12, 1.

[5]) Apok. 5, 8. Von Fürbitte ist keine Rede. Vgl. auch die Zurückhaltung Scheeben-Atzbergers, Dogmatik IV, 3. S. 885.

[6]) Apok. 8, 3 f.

[7]) 2. Tim. 1, 18.

[8]) Vgl. J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. 1900. — J. Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit.[2], 1892, S. 389 ff. Außerdem die Dogmengeschichten von Loofs und Seeberg.

sich bald das Opfer: schon zu Tertullians Zeit werden die Oblationen bei der Eucharistie auch für die Toten dargebracht, am Jahrestage ihres Abscheidens; das „Opfer“ soll die Toten Gott empfehlen.

Zugleich — und damit knüpfen wir wieder an den erstgenannten Punkt an — führt die neue Schätzung der Märtyrer zu einem lebhaften Verkehr mit der jenseitigen Gemeinde. Die Märtyrer sind ganz vollendet und daher unmittelbar nach ihrem Tode zu Gott eingegangen. Sie bringen das Verdienst ihres Martyriums mit. So hat ihre Fürbitte Kraft bei Gott. Im Zusammenhang damit wird das auch im Gottesdienste früh gepflegte Gedächtnis der Märtyrer zur Märtyrer-Verehrung, zur Anrufung dieser „Heiligen“ im besonderen Sinne um ihre Fürbitte für Gestorbene oder Lebende. Hatte man früher in der Kirche auch für die Märtyrer gebetet, und die „Opferungen“ bei der Eucharistie dargebracht, so drückt Augustin die Überzeugung seines Geschlechtes in den Worten aus: injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari[9]). Die Reliquienverehrung beginnt.

Damit hat der neutestamentliche Gedanke der Kirche als Gemeinschaft Zusätze bekommen, die nicht mehr eine Entwicklung und Ausgestaltung des Ursprünglichen bedeuten, sondern ein Fremdgewächs, das den anfänglichen Sinn überwuchert.

b) Der Artikel „sanctorum communio“ im Symbol. (Zur Frage des ursprünglichen Sinnes und zur Geschichte der Deutung.) Wir finden mit Luther die Wirklichkeit der Kirche als Gemeinschaft, von der diese Untersuchung handeln soll, in dem Artikel des Symbols „Sanctorum communionem“ ausgedrückt. Nicht immer ist das Stück so verstanden. Die Geschichte des Gedankens und die Geschichte des Terminus communio sanctorum, seiner Stellung im Symbol und seines Verständnisses sind darum zweierlei Dinge. Sie be-

---

9) Sermo 159, 1. Migne SL 38, 868. — 284, 5: Nam merito pro aliis defunctis dormientibus orat ecclesia; pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus sese commendat. Auch 285, 5.

rühren und verknüpfen sich, aber sie fallen nicht zusammen. Der Gedanke ist lebendig gewesen auch ohne diesen Ausdruck, und der Ausdruck hat nicht immer nur diesen Sinn gehabt. Uns geht es durchaus um die Geschichte des Gedankens, um die Geschichte des Terminus und seiner Deutung nur insoweit, als sie für jene wichtig ist. Darin unterscheidet sich unser Interesse von dem des Symbolforschers.

Der Zusatz „sanctorum communionem" im Taufsymbol ist wahrscheinlich in der Gegend um Antiochien schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts gebräuchlich gewesen und von dort nach Gallien gekommen [10]). Der ursprüngliche Sinn der Formel ist bis in die neueste Forschung hinein umstritten: hat man sanctorum als Neutrum zu fassen (Anteil an den Sakramenten; sancta = sacramenta, insbesondere die Eucharistie) oder als Maskulinum? In letzterem Falle wieder kann communio entweder die Gemeinschaft (den Anteil) oder die Gemeinde (Genossenschaft) bedeuten; communio sanctorum also entweder die Gemeinschaft mit den Heiligen bzw. der Heiligen untereinander bzw. den Anteil, den die Heiligen haben (Genit. possessivus), oder die aus Heiligen bestehende Genossenschaft. Schließlich ist zu fragen, ob unter den sancti die vollendeten himmlischen Heiligen oder auch die Gläubigen auf Erden, nach neutestamentlichem Sprachgebrauch, zu verstehen sind. Zu einer sicheren Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten reichen die Quellen nicht aus [11]). Das Verständnis der Formel in der kirchlichen und theologischen Literatur seit dem 4. Jahrhundert ist von vornherein ein sehr mannigfaltiges. Als Hauptlinien lassen

---

10) Vgl. die ausführlichen Darlegungen von J. Köstlin, RE.[3] VI, 503 ff.; F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II. 1900. S. 927 ff.; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II[3], S. 465, A. 2; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4], S. 239 Anm.

11) v. Soden (RGG.[2] II, Sp. 995 f.) hält es für wahrscheinlich, daß der ursprüngliche Sinn der sächliche, sakramentale war. Vgl. auch Badcock, Sanctorum Communio as an article in the creed. Journal of theolog. Studies 1920, S. 106 ff., bes. S. 125 f.

sich die sakramentale und die personale Deutung feststellen. Aber diese beiden schließen sich sachlich untereinander nicht aus, sondern gehören geradezu zusammen[12]). Die Theologen empfinden keinen Gegensatz zwischen ihnen, vielmehr vertreten einige wie z. B. Thomas (s. u.) beide. Der Anteil an den Sakramenten ist die Bedingung für die Gemeinschaft der Heiligen. Ferner braucht man auch die beiden oben erwähnten Möglichkeiten der personalen Deutung („Gemeinschaft mit den Heiligen" oder „Genossenschaft der Heiligen") nicht im Gegensatz zueinander zu sehen. *κοινωνία* und communio mit dem Genitiv können beides bedeuten, und wenn communio zunächst im Sinne von societas, congregatio gemeint sein sollte, so klingt doch in communio sofort das communicare an, genau wie in dem deutschen „Gemeinde" unmittelbar auch die „Gemeinschaft" miteinander liegt. Bei dieser Lage der Dinge kann man fragen, ob die Formel communio sanctorum nicht schon bei ihrem ersten Erscheinen im Symbol mehrdeutig gemeint war, sowohl persönlich wie sächlich[13]). Das ist, da die Formel nicht erst für das Symbol geprägt zu sein scheint, durchaus möglich: man hätte dann die vorhandene Formel schon zur Zeit ihres ersten Eindringens in das Symbol „als doppeldeutig empfunden und im Bewußtein um diese Doppeldeutigkeit als ... Vorzug in das Symbol eingefügt" (Kattenbusch). Aber das läßt sich nicht beweisen. — Was schließlich das Verständnis der sancti in der Auslegung der Formel anlangt, so gehen die vulgärkatholische (die himmlischen Heiligen) und die neutestamentliche Fassung des Begriffs nebeneinander her. Jene hat diese nie ganz verdrängen können, so daß die communio sanctorum immer wieder auch die Gemeinschaft der auf Erden lebenden Christen untereinander bedeutet. Aber in der Hauptsache wird die Formel doch, ob sie nun Gemeinschaft der Heiligen untereinander oder Gemeinschaft mit den Heiligen be-

12) Vgl. Kattenbusch, a. a. O. S. 938.

13) So F. Kattenbusch a. a. O. S. 943 f.: „Gerade die Doppeldeutigkeit von ‚sanctorum' wird einer Absicht entsprechen."

deutet, auf die Verbindung der irdischen mit der himmlischen Kirche, den in der Hoffnung schon gewissen Anteil an den Gütern der vollendeten „Heiligen", den Genuß ihrer Fürbitte bezogen.

2. Die communio sanctorum im mittelalterlichen und nachtridentinischen Katholizismus.

a) Die Kirche als Gemeinschaft bei Augustin. Augustins Theologie nimmt in der Geschichte nicht nur des Kirchengedankens im Allgemeinen, sondern auch des Gemeinschaftsgedankens eine wichtige Stelle ein. Wir dürfen hier in der Hauptsache auf die neuesten Darstellungen der augustinischen Theologie, bes. auch R. Seeberg verweisen[14]) und heben nur wenige Züge heraus. Augustin redet von der Kirche unter einem doppelten Gesichtspunkte. Einerseits ist sie die sakramentale, hierarchische Heilsanstalt, andererseits die unsichtbare congregatio sanctorum, die Gemeinde der wahrhaft Frommen, die allerdings von den anderen für Menschenauge nicht zu unterscheiden sind. Dort wird auf die amtliche Organisierung der Kirche, hier auf ihre innere Gliederung als Gemeinschaft und Wechselwirkung der Heiligen der Ton gelegt. Beide Seiten gehören aber zusammen; die Gemeinde der Heiligen ist nur innerhalb der katholischen Kirche möglich und wirklich.

Von der Kirche als Gemeinde der Heiligen hat Augustin oft und nachdrücklich gehandelt[15]). Sie ist das Werk und das Werkzeug des Heiligen Geistes. Der Geist als Christi Liebesgeist bindet die Heiligen zur Gemeinschaft wie mit ihm, so untereinander[16]) (Augustin spricht von der Kirche als societas,

[14]) Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengesch. 4 1906, S. 372 f., 376 f.; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. II 3, S. 445 ff., 464 ff.

[15]) Allerdings kommt der Terminus communio sanctorum in diesem Sinne bei Augustin höchstens einmal (opp. V, 304), vor. Statt dessen societas usw. Vgl. Kattenbusch a. a. O. S. 939. R. Seeberg a. a. O. S. 465 A. 2.

[16]) De unitate eccles. c. 2 (Migne S. L. 43, 392): Haec autem Ecclesia corpus Christi est, sicut apostolus dicit (Col. 1,24) ... Membra

congregatio, compages), und er wirkt durch die Wechselwirkung der Glieder. Sie bilden, obgleich sie sich untereinander nicht kennen, ein Gemeinwesen, dessen Gesetz die Liebe ist — in caritate stat ecclesia —, einen invisibilis caritatis compages, „unsichtbaren Verband der Liebe“. Diese societas wirkt durch ihr Gebet Vergebung der Sünden. Innerhalb ihrer besteht Gemeinschaft der geistlichen Güter. Durch die Liebe zur Einheit wird mir zu eigen, was die anderen besitzen[17]. Wir sind alle Glieder eines Leibes, und hier gilt die Regel 1. Kor. 12, 26: „leidet ein Glied so leiden alle Glieder mit; wird ein Glied geehrt, so freuen sich alle Glieder mit“. Daher lebt ein jeder das Leben der ihm in der Liebe Verbundenen mit und wird so über seine Grenzen hinausgeführt. Die Verschiedenheit der Schicksale und des Könnens findet durch solches mit-, ja in-dem-anderen-Leben einen Ausgleich[18]. Die Gemeinschaft lebt nicht zuletzt in wechselseitiger Fürbitte[19]. Da die Kirche Christi die

---

vero Christi per unitatis charitatem sibi copulantur, et per eandem capiti suo cohaerent, quod est Christus Jesus.

[17]) In Joh. 32, 8: Si enim amas unitatem, etiam tibi habet quisquis in illa habet aliquid. (Bei Seeberg S. 469.)

[18]) In einem Briefe schreibt Augustin (Migne S. L. 33, 187): Quando quietem vestram cogitamus, quam habetis in Christo, etiam nos, quamvis in laboribus variis asperisque versemur, in vestra charitate requiescimus. Unum corpus sub uno capite sumus, ut et vos in nobis negotiosi, et nos in vobis otiosi simus, quia si patitur unum membrum, compatiuntur etc. (1. Kor. 12, 26.) Diese Paulusstelle zitiert Augustin z. B. auch in Joh. 65, 1. (M.S.L. 35, 1808.) — Ein anderes mal schreibt er an zwei Frauen (M.S.L. 33, 507): Faciat quaeque vestrum, quod poterit: quod altera minus potest, in ea quae potest facit, si in altera diligit quod ideo, quia non potest, ipsa non facit; proinde quae minus valet, non impediat plus valentem, et quae plus valet, non urgeat minus valentem. — Zu dem Gedanken der letzteren Briefstelle, daß, was wir lieben, unser eigen wird, vgl. Luthers Sätze aus der Tessaradecas W. A. 6, 131, 20: Atque ita vere gloriari possum in aliorum bonis tamquam meis propriis, Atque tunc vere et mea sunt, si gratulor et congaudeo eis. Sim ergo turpis et foedus: at illi, quos amo, quibus applaudo, formosi decorique sunt. Quo amore mihi non solum eorum bona, sed eos ipsos facio meos...

[19]) Vgl. dafür z. B. die in der vorigen Anm. zitierten Briefstellen.

verstorbenen Christen, die Seligen, mitumfaßt, besteht auch zwischen ihnen und der irdischen Gemeinde wirkliche Gemeinschaft. Die Vollendeten treten für uns ein, unterstützen unser Seufzen mit ihrer Fürbitte[20]. — Das Abendmahl versichert sinnbildlich der Gliedschaft am Leibe Christi, der Gemeinde[21].

Hier überall ist die Kirche, der Leib Christi, offenbar durchaus als Gemeinschaft der Liebe gedacht. Dennoch bleibt die Frage, ob die Gedanken Augustins wirklich die gleichen sind wie die neutestamentlichen. Augustin hat den „sozialen" Charakter des Christentums nachdrücklich betont[22]. Aber ist der neuplatonisch bestimmte Individualismus damit wirklich überwunden?[23] Der Hinweis auf die „soziale" Art des seligen Lebens besagt schon deshalb nicht viel, weil nach Augustin auch das natürliche menschliche Leben als sozial bezeichnet wird[24]. Nicht nur die Kirche, sondern auch der weltliche Staat ist eine societas, eine Genossenschaft mit einer socialis vita. Beide sind ein Gesamtleben. In dem Begriffe des Gesamtlebens liegt ein doppeltes: das gemeinsame Leben von einem Gute und: die Verbindung zum Zwecke des gemeinsamen Wohles. Diese beiden Gedanken beherrschen Augustins Gemeinschaftsgedanken. Zuerst also: Die Kirche ist societas mit socialis vita, weil alle von dem communis thesaurus veritatis, dem einen unerschöpflichen Gute der Wahrheit oder Gottes leben[25]; sie ist ordinatissima et concordissima societas fruendi deo et

---

[20]) Die Belege bei J. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus. I. 1909. S. 83, A. 2. Wieweit Augustin die Volksfrömmigkeit die Anrufung der Heiligen usw. deckt und vertritt, dafür vgl. die Zitate bei J. Schwane, DG. II², S. 623 f., auch oben S. 7.

[21]) Seeberg, S. 459.

[22]) De civit. dei XIX, 5: Nam unde ista Dei civitas ...., si non esset socialis vita sanctorum.

[23]) Vgl. zu dieser Frage vor allem K. Holl, Augustins innere Entwicklung. S.B.A. 1922, Nr. 4, S. 41 ff. (= Ges. Aufsätze III S. 102 ff.).

[24]) Vgl. R. Seeberg a. a. O. S. 464, A. 1; 474.

[25]) Vgl. die genaue Darstellung bei J. Mausbach a. a. O. S. 79 ff.

invicem in deo[26]). Gemeinsamkeit im Genusse Gottes und im gegenseitigen Genusse. Sodann: die Christen helfen einander zu diesem Heil. Aber ist mit diesen Gedanken wirklich das Innerste der christlichen Liebe getroffen?[27]) Bei Augustin tritt nicht klar heraus, daß die Liebe Hingabe an den Nächsten bedeutet, wirkliche Aufopferung für ihn und daß dieses das Wesen der Gemeinschaft ist, nicht nur die Gleichheit des Geistes und Lebens, nicht nur die Förderung des anderen. Gemeinschaft ist mehr als die Verbundenheit, die die Gleichheit schafft, und Gemeinschaft ist auch mehr als daß einer sich den Zweck setzt, den anderen zum ewigen Heil zu führen. Durch Augustins Gemeinschaftsgedanken wird das individualistische Für-sich-Sein der Einzelnen nicht wirklich überwunden, wie denn Augustin — nach Holls Worte — „trotz alles Redens von der caritas“ über „die Einstellung des ganzen Strebens auf das eigene Selbst“ nicht eigentlich hinauskommt[28]). Der tiefste Grund dafür ist der Gottesgedanke, der den Neuplatonismus nie ganz hinter sich gelassen hat[29]). — Wir werden bei der Darstellung Luthers noch einmal auf Augustin zurückkommen.

b) Die communio sanctorum im Mittelalter. Die Schranken Augustins zogen der mittelalterlichen Theologie ihre Grenzen. Innerhalb ihrer traten nun die personalen Züge in Augustins Gedanken von der Kirche als Gemeinschaft stark zurück hinter der vulgär-katholischen Verdinglichung der Gemeinschaft. Die weitere Ausbildung der Lehre von den

---

[26]) De civit. dei XIX, c. 13, 1.

[27]) Selbst E. Tröltsch (Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, 1915, S. 36) sagt von Augustins Begriff der socialis vita: „Die vita socialis ist eine Gemeinsamkeit in Gütern des ewigen Lebens oder in Gütern der Erde, so oder so lediglich eine Verbrüderung oder Vereinigung von Individuen zum Zwecke ihres Wohles.“ Späterhin allerdings (S. 88 ff.) finden sich bei Tröltsch ganz andere Urteile.

[28]) K. Holl a. a. O. S. 47 (= Ges. Schr. III S. 110 f.).

[29]) Vgl. Loofs, Dogmengesch.[4], § 48 und K. Holl a. a. O.

Heiligen und ihrer Fürbitte, von dem Meßopfer, vom Fegfeuer, vor allem durch und seit Gregor d. Großen, schließlich die Entwicklung des Ablasses entscheidet über das vorherrschende Verständnis der communio sanctorum. Die allgemeinsten Gedanken sind nach wie vor die neutestamentlichen[30]: die Kirche als der mystische Leib Christi, durch die charitas zusammengehalten; innerhalb des Leibes herrscht das Gesetz der Gütergemeinschaft: die Güter des Einen werden durch die Liebe zu Gütern aller und umgekehrt. Die wichtigsten neutestamentlichen Stellen, die von der Gemeinschaft reden, bleiben selbstverständlich lebendig, vor allem bei den Mystikern, und sorgen dafür, daß der Gedanke der communio nicht ganz verdinglicht wird: z. B. act. 4, 32; Röm. 12, 15 bzw. 1. Kor. 12, 26; auch 2. Kor. 11, 29[31]. Aber der stärkste Ton liegt nicht hierauf. Den Leib weiß man in die triumphierende, die streitende, die leidende Kirche gegliedert. Und den Güteraustausch findet man in der Hauptsache darin, einmal daß das Meßopfer der Kirche, aber auch die Almosen und Fürbitten der Christen einzelnen Gliedern der leidenden oder streitenden Kirche zugewandt werden und zugutekommen; sodann daß die Fürbitten der vollendeten Heiligen kraft ihrer Verdienste den Gliedern der streitenden und leidenden Kirche zugutekommen, wodurch die Anrufung der „Heiligen“ um ihre Fürbitte Sinn und Recht erhält. —

---

30) Vgl. zu dem Folgenden J. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit. 1882, S. 481 ff.

31) Richard v. St. Viktor, De gradibus charitatis, c. IV. M.S.L. 196, 1204 f. Für das Verständnis des Artikels comm. s., der freilich nicht ausdrücklich angeführt wird, s. 1205: Est enim charitas vinculum perfectionis quo membra fidelium arctissimo complexu sibi invicem haerent et suo capiti per omnes juncturas connectuntur in unum corpus, in mutuo participio bonorum omnium, ut fidenter quilibet dicere possit: Particeps ego sum omnium timentium te . . . (Psal. 118).“ Zu dieser Psalmstelle vgl. u. S. 15 A. 33. Neben R. v. St. Victor vgl. Tauler, Predigten, herausgegeben von Vetter, S. 408, 25 ff.

Eines besonderen Wortes bedarf Thomas von Aquino[32]. Er entwickelt die Lehre von der Kirche als Gemeinschaft in der Auslegung des Symbols. Als zehnten Glaubensartikel behandelt er die communio sanctorum in eins mit der remissio peccatorum. Die Kirche ist der Leib Christi. Unter den Gliedern besteht Gemeinschaft der Güter, Anteil aller an den Gütern aller, communicatio. Dieses Wesensmerkmal der Kirche heben die Worte „communio sanctorum" hervor. Thomas unterscheidet bei der Gemeinschaft erstens die Zuwendung des Verdienstes Christi, des Hauptes, an alle Glieder — sie geschieht durch die sieben Sakramente, als Verleihung der Gnade und Nachlaß der Sünden[33]; daher fügt das Glaubensbekenntnis zu der „Gemeinschaft der Heiligen" gleich die „Vergebung der Sünden" hinzu. Zweitens besteht in der Kirche Gütergemeinschaft insofern, als die guten Werke „aller Heiligen" den anderen Gliedern der Kirche genugtuend zugutekommen (Thomas zitiert Psalm 119, 63: Particeps ego sum omnium timentium te[34]), im allgemeinen allen, im besonderen denen, für die man ein gutes Werk ausdrücklich tut oder mit denen man, wie z. B. in Bruderschaften, in einer besonderen „Gemeinschaft der guten Werke" steht.

Diese zweite Bedeutung, die Thomas der communio sanctorum gibt, spricht dafür, daß er sprachlich sanctorum als Maskulinum genommen hat: Gemeinschaft mit den Heiligen oder der Heiligen. Dahin weist das Zitat aus Psalm 119 und die Wendung: „was alle Heiligen irgend Gutes getan haben", komme allen zugute, die in der Liebe und Gnade Got-

---

[32]) Opusc. 6. Expositio symboli art. X.

[33]) Bonum ergo Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris, et haec communicatio fit per sacramenta ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum.

[34]) Diese schon von R. v. St. Victor angezogene (s. o. S. 14 A. 31) Stelle kehrt auch im Catech. Romanus wieder. S. u. S. 17.

tes stehen[35]). Der erste Gedanke dagegen, der Hinweis auf den Anteil am Verdienst Christi durch die Sakramente, scheint einer neutrischen Fassung von sanctorum im Sinne von bonorum (Thomas spricht von einer communio bonorum in der Kirche) zu entsprechen[36]. —

Damit ist der Gedanke der communio sanctorum, wie Luther ihn von seiner Kirche überkam, in den Grundzügen gezeichnet. Anhangsweise fügen wir einige Striche zur Kennzeichnung der nachtridentinischen und gegenwärtigen katholischen Theologie bei.

c) Die nachtridentinische Theologie. Der Catechismus Romanus[37]) folgt durchaus Thomas von Aquino. Die communio sanctorum erscheint als Entfaltung des Artikels von der Kirche und wird zwiefach gedeutet. Einmal bedeutet c. s. einfach sacramentorum communio — darauf führe das im Nicäno-Konstantinopolitanum folgende: Confiteor unum baptisma —; und darin liegt wieder das doppelte: die Frucht der Sakramente kommt allen Gläubigen zugute, und: die Sakramente, insonderheit die Eucharistie, verbinden, gleichsam als heilige Bande, mit Christo, mit Gott. Communio heißt also sowohl: der gemeinsame Anteil an den Sakramenten wie: die Gemeinschaft (mit Gott und Christus), der Anteil an

---

[35]) Quicquid boni fecerunt omnes sancti, communicatur in charitate existentibus, quia omnes unum sunt. . . . Unus potest satisfacere pro alio . . . . Sic ergo per hanc communionem consequimur duo, unum scilicet, quod meritum Christi communicatur omnibus; aliud, quod bonum unius communicatur alteri.

[36]) Man kann jedenfalls, wie das Obige zeigt, nicht einfach mit F. Kattenbusch (a. a. O. S. 947) und R. Seeberg (Bd. III 2/3 S. 508) sagen: Thomas biete nur die sakramentale Deutung: comm. s. als Teilnahme an den Sakramenten. Dabei ist der Schlußabschnitt des Artikels X übersehen. Die Worte haben bei Thomas einen doppelten Sinn: Anteil an den geistlichen Gütern, Anteil an den Heiligen. Beides hängt natürlich eng zusammen und führt sachlich auf dasselbe. Für die Erklärung des Titels communio sanctorum im Mittelalter s. Seeberg a. a. O. S. 508, Anm. 1.

[37]) P. I, c. X, qu. 20.

Gott, den die Sakramente bewirken[38]). Die Sakramente sind ein commune und bedeuten eine communio — in diesem Doppelsinne schillert das erste Verständnis des Artikels communio sanctorum. **Zweitens** findet der Katechismus in den Worten noch eine andere „Gemeinschaft" der Kirche[39]), nämlich die Gütergemeinschaft der Liebe innerhalb des Leibes Christi. Communio hat hier den Sinn von bonorum communicatio, wie sie zwischen den Gliedern eines Leibes besteht. Unter den sancti sind, nach früherer Erklärung[40]), „alle Gläubigen" zu verstehen, „die Gottes Volk geworden sind und durch Glaube und Taufe sich Christo geweiht haben". Die Gedanken des Paulus aus Röm. 12 und 1. Kor. 12, hier vor allem v. 26 werden wiedergegeben. In erster Linie denkt der Katechismus wie die ganze Tradition an den Austausch verdienstlicher Werke[41]). Aber der Gedanke greift doch weiter, von den verdienstlichen Werken auf die Gnadengaben, die gratiae gratis datae; und hier haben die Worte biblischen, evangelischen Klang: Dem Gesunden ist seine Gesundheit nicht um seinetwillen, sondern um des Kranken willen, zu seiner Pflege geschenkt. Alles, was ein wahrer Christ besitzt, soll er als Gemeingut, das allen mit ihm gehört, ansehen[42])! —

---

[38]) Unitas enim Spiritus, a quo illa (Ecclesia) regitur, efficit, ut quiquid in eam collatum est, commune sit: omnium enim Sacramentorum fructus ad universos fideles pertinet; quibus Sacramentis, veluti sacris vinculis, Christo connectuntur et copulantur.... Etsi hoc nomen omnibus Sacramentis convenit, cum Deo nos conjungant, illiusque participes, cujus gratiam recipimus, efficiant: magis tamen proprium est Eucharistiae, quae hanc efficit communionem.

[39]) Sed alia etiam communio in Ecclesia cogitanda est.

[40]) c. X. qu. 12.

[41]) Quaecunque . . . pie sancteque ab uno suscipiuntur, ea ad omnes pertinent et, ut illis prosint, charitate, quae non quaerit, quae sua sunt, efficitur.

[42]) Sanitatis gratia, non illius, qui ea praeditus est, sed aegroti curandi causa tributa est. Ac nihil tandem a vere Christiano homine possidetur, quod sibi cum ceteris omnibus commune esse non existimare debeat. . . .

Im Ganzen gilt für das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft in der nachtridentinischen Zeit das Gleiche wie für das Mittelalter: das Interesse hängt wesentlich an dem thesaurus ecclesiae, am Schatz der Verdienste, der durch das Meßopfer, die Fürbitte usw. den Gliedern der Kirche zugutekommt. Die tridentinischen katholischen Theologen führen im Streite mit den Evangelischen den Artikel communio sanctorum geradezu als Begründung des Ablasses ins Feld — wogegen Chemnitz in seiner Streitschrift Verwahrung einlegt[43]).

d) Die gegenwärtige katholische Dogmatik behandelt die Gemeinschaft der Heiligen als ein Stück innerhalb der Lehre von der Kirche oder innerhalb der Eschatologie[44]). Der verbindliche Glaubenssatz lautet etwa: „Alle wahrhaft erlösten und geheiligten Christen stehen mit Christus, ihrem Haupte, und untereinander in einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft.“ (Bartmann.) Das Wesen dieser Gemeinschaft besteht in der Gemeinsamkeit Christi und seines Geistes, dem gemeinsamen Besitz der Gnadenmittel und Wahrheiten, endlich in der „Mitteilung und Hinüberflutung der geistigen Kräfte und Säfte unter den Gliedern selbst, einer Anteilnahme an den Verdiensten und Genugtuungswerken untereinander“[45]). Obgleich die katholische Theologie sich bemüht, die Gemeinschaft in der irdischen Kirche[46]) und, was damit zusammenhängt, den persönlichen Charakter der communio zur

[43]) Examen concilii Tridentini ed. Preuß, S. 810 b, 811.

[44]) So z. B. Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV, 3 § 417 ff.

[45]) Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik II 4/5, S. 204. Bei K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, 2. Aufl. 1925 heißt es (130): „Wenn die Kirche von der communio sanctorum spricht, so denkt sie in erster Linie an dieses Aufeinanderwirken, Ineinanderfluten der Lebenskräfte Jesu in seinen Heiligen, an diesen übernatürlichen Wechselverkehr und Güteraustausch, an das Solidarische ihres Lebens und Webens.“

[46]) Bartmann S. 202: „Indessen bezieht sich der Artikel des Apostolikums (c. s.) zunächst auf die diesseitige Kirche. Er wird aber passend auch auf die Beziehungen der drei genannten Teile der Kirche überhaupt ausgedehnt.“

Geltung zu bringen, kommt es durch das dogmatische Erbe und die kirchliche Übung doch dahin, daß der stärkste Ton auf die Beziehungen zwischen der kämpfenden, triumphierenden und leidenden Kirche[47]), damit aber auf die Teilnahme an den Verdiensten und Satisfaktionen fällt. Jeder Versuch, das Lehrstück neutestamentlich auszugestalten, bleibt unfruchtbar, weil gemäß der dogmatischen Tradition bei diesem Artikel die Verehrung und Anrufung der Heiligen, die Verehrung der Reliquien behandelt wird[48]). Das gilt auch von dem beredten Hymnus K. Adams[49]). Das Mißverhältnis innerhalb des Lehrstücks wird gerade bei ihm so schreiend spürbar, wie bei keinem anderen, weil er den neutestamentlichen Ton in besonderer Stärke hat. „Das Leben des Glaubens, das, worauf die kirchliche

[47]) Bezeichnend z. B. der Satz von Kirsch, Die Lehre v. d. Gem. d. Heiligen S. 1: „Ihre praktische Bedeutung fand sie im Altertum und findet sie noch jetzt in den Fürbitten der auf Erden lebenden Gläubigen füreinander, in den an Gott gerichteten Bittgebeten für die Seelen der verstorbenen Gläubigen und in der Anrufung der hingeschiedenen Glieder des Gottesreiches um ihre Fürbitte bei Gott, sei es zugunsten der Christen auf der Welt oder der bereits abgeschiedenen gläubigen Seelen." — Ebenso J. Schwane, D.G. II², S. 621 (bei der Darstellung der patristischen Zeit): „Gerade in dieser Feier (des eucharistischen Opfers) sprach sich auf das deutlichste der Glaube an die Gemeinschaft der Heiligen aus, welche einen Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses bildet. . . . Das eucharistische Opfer erscheint . . . . in dieser Verbindung (als Opfer zu Ehren der Märtyrer an ihrem Todestage) als das Zentrum des Gottesdienstes und als der Knotenpunkt, um die große Gemeinschaft aller Christgläubigen, der triumphierenden, streitenden und leidenden Kirche, in ihrem Haupte zu einem Liebesbande miteinander zu verknüpfen." 625 sagt Schw.: „In der Verehrung der Heiligen sprach sich ganz besonders die gegenseitige Liebe unter den Mitgliedern des Reiches Gottes, der Gemeinschaft der Heiligen, aus. Diese letztere zeigt sich in der Verehrung unsererseits, sowie in Fürbitten und Hilfeleistungen ihrerseits..."

[48]) So bei Scheeben-Atzberger a. a. O., Bartmann a. a. O.; im Kirchenlexikon ²V folgt der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen die von der Verehrung und Fürbitte der Heiligen. Vgl. auch die katholischen Dogmengeschichten. J. Schwane, D.G. der patrist. Zeit² 1895 behandelt zum Thema „Gemeinschaft der Heiligen" (s. im Register S. 886) „Die Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder. . . .".

[49]) a. a. O. S. 146 ff.

Verkündigung als auf das Entscheidende, allein Notwendige hinstrebt, die übernatürliche Fruchtbarkeit des Glaubens, der Reichtum der inneren Erfahrungen, Tröstungen, alle Glaubenszuversicht, aller aus dem Glauben erblühender Hochsinn gehört nicht einzelnen Bevorrechteten, sondern der Gemeinschaft an, all denen, die durch die Taufe in Christus neu geboren werden." „Niemals ist der Geist des Glaubens ein isolierter oder isolierender Geist, sondern ist immer zugleich ein Geist, der zu Gemeinschaft treibt, weil er aus dem Geist Gottes kommt, dem Geist der Einheit und Liebe." Adam singt ein begeistertes hohes Lied der Kirche als Gemeinschaft der Liebe: Liebe — „das starke Bewußtsein, nicht bloß durch natürliche Bande, sondern in übernatürlicher Blutsverwandschaft durch die Gemeinschaft des Fleisches und Blutes Christi, ihres Hauptes, auf Gedeih und Verderb füreinander verpflichtet zu sein; das daraus quellende Verantwortungsgefühl füreinander in Leiden und Freuden; die teilnehmende warme Sorge, die hochsinnig schenkende Liebe, der schlichte, treue Dienst am andern, wie ihn Paulus 1. Kor. 13 so sinnig beschreibt; das Solidarische der ganzen christlichen Lebensstimmung..."[50]) Das sind nun gewiß evangelische, biblische Gedanken, das beste Erbe Augustins. Aber um so drängender bewegt uns die Frage: wie kann man mit dem gleichen Atemzuge die Liebe preisen **und** das Verdienst verkündigen? Liebe und — „Opferwerte, welche die Heiligen über das sittliche Pflichtmaß hinaus während ihres Erdenwandels hervorgebracht haben"[51]) — was für ein furchtbarer Mißklang! Auch der beredteste Preis der Gemeinschaft der Liebe kann hier nicht darüber hinwegtäuschen, daß im Ernste von der Liebe nicht die Rede war. Der Verdienstgedanke stammt aus einer ganz anderen Welt als der Liebesgedanke. Jener ist durch und durch

---

[50]) Vgl. für die Kirche als „Gemeinschaft der Liebe" auch K. Adams Heft „Glaube und Liebe" S. 36: „am Ende der Tage wird das Wesentliche in der Kirche bleiben und in ewigem Glanze aufleuchten: die Gemeinschaft der Liebe."

[51]) Adam, Wesen des Katholizismus S. 136.

individualistisch, rechnerisch, sächlich, dieser ganz gemeindlich, „irrational“, d. h. die Liebe kann weder rechnen noch berechnet werden, persönlich. Die Liebe verdient nicht, weil sie dient. Sie stirbt unter dem Anhauche des Wortes Verdienst. Denn hier sind die Menschen immer noch als einzelne genommen, und es hilft nichts, daß man sie nachträglich verbindet zur Solidarität. Auch „Solidarität“ ist ein schlechtes Wort, verräterisch, denn es läßt erkennen, daß man im Grunde von den einzelnen ausgeht. Solidarität setzt sich nachträglich mit dem Eigenen für den anderen ein. Liebe heißt: ich habe meine Existenz nur, indem ich für dich da bin.

Der junge Katholizismus von heute weiß mit hinreißender Freude von dem Mysterium des Leibes Christi, von der Kirche als Gemeinschaft der Liebe, von ihrer Gütergemeinschaft zu zeugen [52]). Alle Sehnsucht der Zeit nach Gemeinschaft finde hier ihre Erfüllung. Der echte, warme Ton der neutestamentlichen *κοινωνία* geht durch manches dieser Zeugnisse. Und doch wird man ihrer nicht ganz froh. Denn überall, lauter oder leiser, oft fast unmerklich, klingt der unreine Unterton mit, der nicht aus der Welt des Neuen Testamentes stammt. —

Damit gehen wir zu Luther über. Welche Bedeutung hat er in der Geschichte des Glaubensartikels der communio sanctorum? Die angesehene katholische Dogmatik von Scheeben-Atzberger [53]) meint: „Die Reformatoren ließen den Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen zwar bestehen, entleerten denselben jedoch fast ganz seines Inhaltes, indem sie viele Voraussetzungen jener Gemeinschaft sowie die meisten Formen ihrer Betätigung verwarfen (die Existenz des Fegfeuers, den Verdienstes- und Genugtuungswert der guten Werke, das heilige Meßopfer, die persönliche innere Heiligung des Menschen, die Fürsprache der Heiligen oder doch die Zulässigkeit ihrer Anrufung). So schrumpfte ihnen die

---

[52]) Vgl. etwa R. Guardini, Vom Sinn der Kirche. 1923, S. 74 ff. Anton Stonner S. J., Kirche und Gemeinschaft. 1927.

[53]) Dogmatik IV, 3, S. 882. Die Unterstreichungen von mir.

ganze Gemeinschaft der Heiligen zusammen zu einer abstrakten, äußerlichen, toten und unfruchtbaren Verbindung oder Aneinanderreihung ungreifbarer Größen. In Wirklichkeit ist aber unsere Gemeinschaft zu fassen als eine organische, lebensvolle Verbindung, in welcher das Wohl des Ganzen durch das Wohl der einzelnen Teile und umgekehrt wahrhaft und wirksam bedingt ist.“ Diese Sätze verraten noch einmal, um was es sich dem Katholiken bei der communio sanctorum eigentlich handelt, auf welche „Formen der Betätigung“ es eigentlich ankommt — und hier ist die dogmatische Klarheit Scheeben-Atzbergers sicher aufschlußreicher für uns als die erbauliche Rhetorik Adams oder Guardinis! Wir beachten auch noch einmal (und denken dabei an das über Augustin Ausgeführte zurück), wie in dem letzten der angeführten Sätze der Begriff der Gemeinschaft einfach dem des Organismus entspricht und das Füreinander Grund und Sinn hat in der wechselseitigen Bedingtheit des Gesamtwohls und des Einzelwohls durcheinander. Wir fragen noch einmal, ob von diesen eudämonistisch gefärbten Gedanken der Solidarität aus überhaupt verstanden werden kann, was „Gemeinschaft“ heißt. Aber davon ist schon geredet. Unser Hauptinteresse gilt jetzt den beiden unterstrichenen Sätzen über die Reformatoren. Haben sie recht? Darauf muß unser zweiter Hauptteil die Antwort geben.

Zweiter Hauptteil.

Die Erneuerung:

Luthers Bild der Kirche als Gemeinde.

Vorwort:

Zur Geschichte der Forschung.

Luthers Gedanke der Kirche als Gemeinschaft ist, wie der zweite Teil dieses Werkes noch zeigen wird, im Luthertum nicht lebendig geblieben und in seine Lehrentwicklung nicht eingegangen. Davon zeugt auch die gelehrte Forschung und Darstellung der Theologie Luthers — wie denn überhaupt die geschichtliche Betrachtung durch das Bewußtsein der Gegenwart und seine Schranken stark bestimmt wird.

Die Darstellungen der Theologie Luthers im 19. Jahrhundert werden der Bedeutung der communio sanctorum in Luthers Kirchengedanken nicht gerecht. Bei Theod. Harnack fehlt die Lehre von der Kirche überhaupt; er ist soweit nicht gekommen. Günstiger steht es bei Jul. Köstlin: er gibt eine ausführliche Analyse der Sermone vom Abendmahl und vom Bann aus dem Jahre 1519 und findet in ihnen „höchst bedeutsam vor allem jene Idee von der Gemeinschaft der Heiligen überhaupt, welche auf Glauben und Liebe ruhen und eine ebenso wirkliche und lebensvolle wie innerliche, geistige sein soll. Luther hat hiermit bezeichnet, was für ihn das wahre Wesen der Kirche als des alle Gläubigen umfassenden und durch keinen menschlichen Machtspruch zu lösenden Leibes Christi

ist"[1]). Köstlin hat auch sonst auf einzelne Züge von Luthers Gedanken der communio, z. B. auf die kühne Entsprechung zu Christi Gemeinschaft mit uns, gut hingewiesen[2]). Aber im Ganzen seiner Darstellung kommt die Bedeutung des Gedankens nicht entfernt zur Geltung. Wo Köstlin Luthers Lehre „im systematischen Zusammenhange" darbietet, fehlen die entscheidenden Gedanken der „Gütergemeinschaft" usw.[3]). Daß hier zum ersten Male der neutestamentliche Gemeinschaftsgedanke rein erneuert ist und was er für Theologie und Kirche zu bedeuten hat, davon verrät das Buch nichts.

Die Lutherstudien in der Schule A. Ritschls sind auf den Gemeinschaftsgedanken kaum eingegangen[4]). Auch in C. Stanges Arbeiten zur Theologie Luthers kommt er nicht vor, obgleich die inneren Voraussetzungen zu seiner Betonung hier gegeben sind[5]). Unter den Dogmenhistorikern erwähnen Harnack und Loofs die communio bei Luther überhaupt nicht. R. Seeberg hat in seiner Jugendarbeit über die Geschichte des Kirchenbegriffes[6]) auf die Bedeutung von Luthers Ge-

---

[1]) J. Köstlin, Luthers Theologie. I², 1883, S. 299. Vgl. auch seinen Artikel „Gemeinschaft der Heiligen". RE. ³ VI, 503 ff.

[2]) A. a. O. II, S. 426. Man fragt sich nur, warum die wichtigen Gedanken dieser Seite statt in der Lehre vom Werke Christi nicht vielmehr in der Lehre von der Kirche stehen. Dadurch ist diese ganz unzureichend dargestellt.

[3]) a. a. O. II, S. 534 ff.

[4]) Vgl. jedoch den Vortrag K. Müllers, Wesen und Bedeutung der Kirche für den einzelnen Gläubigen nach Luther. 1895 (Hefte zur Christl. Welt 16/17). — In J. Gottschicks Vorlesungen über Luthers Theologie (Z. Th. K. 1. Erg.H. 1914) fehlt die Lehre von der Kirche (außer der kurzen Bemerkung S. 83) und damit die von der communio ganz!

[5]) C. Stange, Studien zur Theologie Luthers I, 1928.

[6]) R. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. 1885. S. 87 f. „Nicht bloß die in der Tatsache der Erzeugung wie der subjektiven Betätigung des Glaubens sich kundgebende Beziehung zu Gott ist das Einigungsband dieser Gemeinschaft, sondern in großartiger Weise hat Luther die sozialethische Bezogenheit der Glieder dieser Gemeinschaft untereinander erfaßt." (Folgen Zitate aus der „Kurzen Form . . ." 1520 und der Schrift von der Freiheit.)

meinschaftsgedanken hingewiesen. In seiner Dogmengeschichte aber fehlt jede Behandlung. Die Sätze des Abendmahlssermons von 1519 über die communio werden bei der Abendmahlslehre angeführt, aber nicht bei der Kirchenlehre in ihrer Wichtigkeit gewürdigt[7]).

Als Erster in der deutschen Lutherforschung hat Karl Holl 1915 und 1917[8]) die reformatorische Bedeutung von Luthers „Bild einer Kirche, die wirkliche Gemeinschaft ist", im Gegensatze zu der von religiöser Selbstsucht entstellten Gemeinschaft der katholischen Kirche betont und Luther „als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens" dargestellt. Das war ein entscheidender Anstoß. Fast gleichzeitig handelte W. Walther in seiner Arbeit über „Luthers Kirche" von der Kirche als „realer Gemeinschaft" und ihrem „heiligen Kommunismus" und trat dabei vor allem Grisars Kritik des Luther'schen Kirchengedankens entgegen[9]). Seither kann die Bedeutung der communio sanctorum bei Luther nicht mehr übersehen werden[10]). Aber es bedarf nunmehr noch einer eingehenden Darstellung des Gedankens, auf dem Hintergrunde der katholischen Idee der communio sanctorum, in seinem Zusammenhange mit den Grundzügen der Theologie Luthers, nach dem Reichtum seiner Beziehungen. —

Die Erinnerung an Luthers Bild der Kirche als communio kam gerade zur rechten Zeit. Sie hatte nicht nur wissenschaftliche, sondern zugleich hohe praktische Bedeutung. Dessen war

---

7) Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 1. Die Lehre Luthers. 2./3. Aufl. S. 323, 289.

8) Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. (In der Festschrift für Dietrich Schäfer). 1915. Jetzt in den Ges.Aufsätzen I Luther, S. 288; bes. S. 320 ff. — Luther als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens. (Deutsch-Evangelisch 1917, S. 241—246.)

9) W. Walther, Das Erbe der Reformation. IV. Luthers Kirche. 1917. S. 64—69.

10) Auch die neueste Arbeit über Luthers Kirchenbegriff: F. Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, 1928, weist auf das, was Luther „aus der Gleichung s. ecclesia und communio sanctorum herausholt", hin. S. 29 ff.

ein Mann wie K. Holl sich durchaus bewußt. Er schloß seine Darstellung des Luther'schen Gemeinschaftsgedankens mit den Sätzen: „Diese ganze Gedankenwelt ist dem heutigen Protestantismus tatsächlich verloren gegangen“, „der Kirchenbegriff wird wohl noch in der Dogmatik entwickelt, im Leben des Einzelnen ist er keine tragende Macht mehr“[11]), und rief zu einer Erneuerung des kirchlichen Gemeinschaftsgefühles im Sinne Luthers. Was er 1917 schrieb, hat durch die geschichtliche Entwicklung seit 1918 verstärkte Bedeutung bekommen. Die Verselbständigung der Kirche gegenüber dem Staate machte die Frage nach Wesen und Gestalt der Kirche als Gemeinschaft brennend. In die gleiche Richtung wies und weist der Ruf der sozialen Not an die Kirche. Denn im Grunde hat sie nur eine einzige soziale Aufgabe: in sich selber wirkliche Gemeinschaft zu werden und die lebendigen Kräfte der Gemeinschaft in die Gesellschaft und ihre Krisen hineinströmen zu lassen. Schließlich ruft die neue Bewegung zur Einigung der Kirchen ernstlich dazu auf, sich auf das Wesen der Gemeinschaft innerhalb der einen Kirche Christi zu besinnen. Alle diese großen Gegenwartsfragen führen zu dem Gemeinschaftsgedanken des Neuen Testamentes und Luthers. So nimmt es nicht wunder, daß in den letzten Jahren Luthers Gedanken, vor allem sein Abendmahlssermon von 1519, mehrfach in die gegenwärtige Lage der Kirche hineingestellt und zu ihrer Erneuerung aufgeboten werden[12]).

Auch die vorliegende Arbeit möchte nicht nur einen Beitrag zur Lutherforschung liefern, sondern der Kirche in der augenblicklichen Schicksalsstunde zur Besinnung auf ihr Wesen als Gemeinschaft helfen.

---

[11]) Deutsch-Evangelisch 1917, S. 245.

[12]) Vgl. z. B. H. Schafft, Vom Kampf gegen die Kirche für die Kirche. 1925, S. 18 ff., 77 ff. Dort ausführliche Zitate aus den Sakramentssermonen. Von Luther heißt es: „Er weiß um das Mysterium der Gemeinde, um den Tempel Gottes, um die Glaubens- und Liebesgemeinschaft derer, in denen das lebendige Gotteswort wirklich ist.“ — Ferner P. Althaus, Communio sanctorum. Zeitwende 1928, S. 289 ff. — Th. Küßner in der Zeitschrift Beth-El 1928 S. 125.

Erstes Kapitel.

Luthers Gegensatz gegen den katholischen Gedanken der communio.

Der Katholizismus hat seinen Gedanken der Kirche als Gemeinschaft. Aber dessen Schranken und Entstellungen sind am Tage. Zuerst: entscheidend liegt ihm an dem Zusammenhang und Verkehr der irdischen mit der himmlischen und der im Segefeuer leidenden Kirche, durch Verehrung der Heiligen, durch Genuß und Zuwendung der Verdienste. Demgegenüber tritt die Gemeinschaft innerhalb der irdischen Kirche stark zurück, noch in der gegenwärtigen katholischen Theologie (so Vieles und Gutes sie auch über die irdische Kirche als Gemeinschaft sagt), vollends zur Zeit Luthers — um so mehr, als der biblische Sinn des Wortes „Heilige" durch den vulgär-katholischen in den Hintergrund gedrängt war. Sodann: die Gemeinschaft mit den „Heiligen" wird durch die Werkerei, d. h. den Moralismus, verdinglicht und egoistisch entstellt. Beide Züge hängen eng zusammen: man blickt auf die himmlische Kirche, weil dort der Schatz der Verdienste ist; und der vulgär-katholische Begriff der „Heiligen" ist selber schon moralistisch.

Hier setzt Luthers Erneuerung des Gedankens ein[1]). Daß die Kirche communio sanctorum ist, überkam Luther als Erbe. Aber was das bedeute, darin führt er weit von dem überkommenen ab. Zuerst: Luther hat die Gemeinschaft der Heiligen, von der er sich getragen fühlte, „vom Himmel auf die Erde hernieder geholt"[2]). Er hat neu entdeckt, und zwar schon vor 1513, vor seiner ersten Psalmenvorlesung, daß die

---

[1]) Vgl. zum folgenden die auf S. 25 A. 8 genannten Aufsätze K. Holls.

[2]) K. Holl, Luther als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens. (Deutsch-Evangelisch. 1917. S. 244.)

„Heiligen" im Neuen Testamente, vor allem bei Paulus, nicht eine besondere Gruppe in der Gemeinde, sondern alle Glieder der Gemeinde, alle Glaubenden sind [3]). Die Schrift braucht das Wort „heilig" nicht wie der vorherrschende kirchliche Sprachgebrauch von den Seligen, Vollendeten, sondern gerade von den Lebendigen. Nicht erst im Himmel also gibt es Heilige, sondern bei uns auf Erden, überall in der Gemeinde. Dementsprechend ist nicht mehr zwischen Heiligen und gewöhnlichen Christen zu unterscheiden, sondern einfach zwischen den verstorbenen und den lebendigen Heiligen. Nicht jenen, sondern diesen sind wir zu dienen schuldig [4]). Dienst der Heiligen ist also etwas ganz anderes, als man bisher verstanden und geübt hat, da man gen Himmel gaffte, statt auf der Erde um sich zu schauen nach den geringsten Brüdern Christi. „Was man den Heiligen tun will, daß mans abwende von den Toten und lege es auf die Lebendigen. Die lebendigen Heiligen sein dein Nächsten, die Nackenden, die Hungrigen, die Durstigen, arme Leute, die Weib und Kindlein haben, die Schande leiden. Da wend hin dein Hilf, da leg dein Werk an, da brauch dein Zungen hin, daß du sie beschützest, deinen Mantel auf sie deckst und zü Ehren hilfst" [5]). Das Leben der Abgeschiedenen ist uns ver-

---

[3]) Römerbriefvorlesung, Ficker II, 292, zu Röm. 12, 13: ‚Sanctorum' nomine isto tempore eos intelligunt, qui sunt beati et glorificati. Apostolus autem, immo tota scriptura, ‚sanctos' omnes, qui in Christo credunt fideles. Inde forte nostro tempore eo liberius non communicant sanctis, quia nullos amplius esse credunt. — W. A. 17 II, 50, 8 ff. (zu Röm. 12, 13): So meinet nu hie S. Paulus die Heiligen auf Erden, das sind die Christen, und nennet sie Heilige zu Ehren dem Wort und der Gnade Gottes, durch welche sie ohn alle Werke im Glauben heilig sind. Z. 15 ff.: Daß also dies Wörtlein ‚heilig' in der Schrift nur auf die Lebendigen braucht wird. Wir aber haben ander Bücher denn die Schrift zu lesen gehabt, darum sind wir in die lästerliche Demut geraten durch unsere Verführer, daß wir nur die Toten heilig heißen und achtens für die höchste Vermessenheit, daß sich unser einer sollte heilig heißen, so doch ein jeglicher will ein Christ geheißen sein, welches höher lautet denn ‚heilig'.

[4]) W.A. 10 III, 407, 29 ff.; — 17 II, 50, 28 ff.

[5]) W.A. 10 III, 408, 1 ff.

borgen[6]). Die „Gemeinschaft" ist hier auf Erden zu verwirklichen, unter den Lebenden.

Damit hängt das zweite eng zusammen, die Reinigung des Gedankens hilfreicher Gemeinschaft durch Luther. Die Bedeutung der Heiligen für die kämpfende Gemeinde wird im Katholizismus in doppelter Hinsicht durch den Moralismus entstellt: sie wird verdinglicht und sie führt aus der Atmosphäre des religiösen Egoismus nicht heraus, ist vielmehr gänzlich von ihm durchdrungen. Beides ist zuletzt die eine und selbe Entstellung.

Die Verdinglichung der Gemeinschaft findet ihren Ausdruck in der Lehre vom „Schatze der Kirche", d. h. dem Inbegriff der Verdienste Christi und der Heiligen, der durch das Schlüsselamt der Kirche für die Sünder zum Ausgleich ihres Mangels an guten Werken und Bußleistungen verwendet wird. Luther erhob scharfen Widerspruch in seiner 58. These[7]) und in den Resolutionen zu den Thesen[8]). Von „überschüssigen Werken" der Heiligen kann keine Rede sein. Die Heiligen tun nicht mehr, als sie zu tun schuldig sind, auch durch ihr vollkommenstes Werk, den Märtyrertod, nicht — sie tun damit nur, was sie zu tun schuldig sind, ja sie tun es kaum[9]). „Kein Heiliger hat in diesem Leben Gottes Gebote genugsam erfüllt." Dennoch haben die „Heiligen" lebendige Gegenwartsbedeutung für die Kirche. Nicht wegen ihrer sittlichen Leistung — auch sie waren Sünder; man kann also ihre Leistung nicht zum Beweise für die Wahrheit des Evangeliums benutzen. Ebenso wenig ist

---

[6]) W.A. 17 II, 253, 14 ff.: . . daß man die lieben Heiligen lasse bleiben, wo sie sind, und pflege derer, die hie mit uns leben, denn wir haben genugsam zu schicken mit uns, daß wir recht fahren, wie Christen sollen, darum lasse man sie bleiben, wie sie Gott geschickt hat. Wir können nicht wissen noch begreifen, wie sie dort leben. Jene Welt ist viel anders denn diese . . .

[7]) W.A. 1, 236, 14: Thesauri ecclesiae. . . nec sunt merita Christi et sanctorum, quia hec semper sine Papa operantur gratiam hominis interioris et crucem mortem infernumque exterioris.

[8]) W.A. 1, 605 ff.

[9]) W.A. 1, 606, 12 ff., 27 ff.

ihr Leben dazu da, als gesetzliches Vorbild in eine „Regel“ gefaßt und nachgemacht zu werden[10]). Sie sind „Exempel“ in anderem Sinne: durch ihre „Lehre“, d. h. ihre Gewißheit und Erkenntnis Gottes[11]). Daß sie darin mit uns zusammenstimmen, dient unserer Erkenntnis Gottes zur Bestätigung. An ihrer Geschichte sieht man, wie Gott mit den Seinen in freier Gnade handelt — daran kann unsere Zuversicht zu seiner Barmherzigkeit sich stärken. „Exempel“ sind die Heiligen durch die Wirklichkeit ihres Glaubens und Gehorsams, der Demut und Leidensgeduld, die Gott ihnen geschenkt hat[12]). Eine lebendige Macht des Glaubens geht von ihnen aus. Luther redet von der Bedeutung der Heiligen im Stile des Hebräerbriefes: wer die lange Reihe der Glaubenszeugen des Kap. 11 vorüberziehen sah, hat neuen Ernst und Mut gewonnen zu dem „Darum auch wir...!“ Man mag auch hier von einem „Schatze der Kirche“ reden, aber das hat dann wahrlich einen anderen Sinn als in der katholischen Theorie: Schatz ist das Leben der Heiligen nicht durch einen Ertrag an Verdienst, sondern weil es communio sanctorum gibt, das Füreinander der Glieder eines Leibes, kraft dessen, was sie gelebt und gewirkt haben, einander zugute kommt[13]). Inwiefern — das hat Luther einmal an dem Beispiel des armen Lazarus klar gemacht: Der arme, elende Mann kann niemandem zu Dienste

---

[10]) W.A. 10 III, 201, 18; 202, 3 ff.

[11]) W.A. 10 III, 408, 22 ff.

[12]) W.A. 15, 789, 21 ff., 36 ff. — Vor allem aber ist an Luthers Vorrede auf den Psalter von 1531 zu erinnern. (E.A. 63, 27 ff.) „Da siehest du allen Heiligen ins Herze ... Welchs denn auch dazu gut ist, daß, wenn einem solche Wort gefallen und sich mit ihm reimen, daß er gewiß wird, er sei in der Gemeinschaft der Heiligen und hab allen Heiligen gegangen, wie es ihm gehe, weil sie ein Liedlein mit ihm singen...“

[13]) W.A. 1, 607, 38 ff. Probata est itaque ista pars, quod merita sanctorum non possint esse thezaurus nobis, cum sint penuria ipsismet sanctis, nisi quis sic putet ea nobis esse thesaurum, non quia superfluunt, sed quia est communio Sanctorum, quod quilibet pro altero laborat, sicut membrum pro membro. Sed hoc fecerunt in vita. . . .

sein — aber Gott läßt ihn eben durch seine Armut und sein Elend der ganzen Welt dienen — nämlich als Hilfe zu gleicher Leidensgeduld![14]) Luther hat von der communio sanctorum vor allem bis 1520 dem Wortlaute nach oft ganz wie die katholische Tradition geredet[15]), aber die Sache ist eine andere geworden. Um Gütergemeinschaft geht es hier wie dort, aber der Sinn ist sehr verschieden.

Es war Luthers Gottes- und Rechtfertigungsgedanke, der die katholische Schätzung der Heiligen zerschlug. Weil unser Heil allein an Gottes freiem Erbarmen hängt, verliert die Überschreibung pon Verdiensten[16]) in dem himmlischen Bankhause von einem Konto auf das andere jeden Sinn. An die Stelle des Verdienstes tritt der Dienst aneinander. Niemand kann für den anderen bei Gott im strengen Sinne etwas erwirken, weder durch die stellvertretende Leistung (Gott handelt mit jedem für sich, keiner kann für den anderen glauben, gehorchen, sterben — Stellvertretung kann niemals diesen Sinn haben, sie kann nur Hilfe zum eigenen Glauben und Leben des Vertretenen sein!)[17]), noch durch verdienstbetonte Fürbitte —

---

[14]) W.A. 10 III, 185 f. Sein Herz ist also gestanden, daß er gern gedient hätte, wenn er vermocht hätte. So er nit kann mit einer anderen Weise, so schickt es Gott also, daß er jetzunder mit seiner Schwären, Bloßheit und Hunger der ganzen Welt dient. Das ist Kunst und ein Meisterstück von Gott gewirkt. Also ein mächtig Ding ist es um einen Menschen, der im Glauben steht. Er hat uns mit seinem Hunger gespeist, mit seiner Bloßheit bekleidet und mit seinem Leiden uns allen ein Exempel geben zu einem Trost, ihm nachzufolgen. Also seind Gottes Gericht heimlich und verborgen.

[15]) Vgl. z. B. die Wendung in der „Kurzen Form": „... darum mir .. alle .. gute Werk der ganzen Gemeine zu Hülf kommen." W.A. 7, 219, 13 f.

[16]) W.A. 1, 606, 4: translatio quaedam operum. . .

[17]) W.A. 10 III, 308, 26 f.: Das ist das, daß wir alle Priester und Könige seind, daß wir Christen selbst einer für den andern für Gott treten mag und einen eignen Glauben erbitten. Also wenn ich nun siehe, daß du nicht den Glauben hast oder einen schwachen Glauben, gehe ich hin und bitte Gott, daß er dir wolle einen starken Glauben geben, nicht meinen Glauben, meine Werk, sondern eignen Glauben, eigne Werk, daß Christus alle seine Werk und Seligkeit ihm gebe durch seinen Glauben, wie er uns durch unseren

auch die Fürbitte der Heiligen ist bei Luther etwas anderes als im Katholizismus; ob Gott sie erhört, steht bei ihm, ist seine Freiheit, der Mensch lebt zuletzt allein von seiner Gnade [18]). Alles Eintreten, Fürbitten hat also in Wahrheit nicht die Bedeutung, bei Gott etwas zu erwirken [19]), sondern es ist eher umgekehrt

Glauben geben hat. — Am eindringlichsten S. 306, 11 ff.: Darum merk, daß ihm niemand fürnehme, durch eines anderen Glauben oder Werk selig zu werden, ja es kann nicht durch Mariä oder Christi Werk und Glauben geschehen ohne deinen eigenen Glauben, denn Gott wird nicht gestatten, daß Maria, ja Christus selbst also für dich trete, daß du fromm und gerecht seiest, es sei denn, daß du selbst gläubig und fromm seiest. — W.A. 17 II, 100, 14 ff.: Gottes Gesetz wird niemand für den andern erfüllen mögen, ein jeglicher wirds müssen für sich selbst erfüllen. (Folgt Gal. 6, 5; 2. Kor. 5, 10.) Darum heißt es: du, du, du sollst lieben. Nicht laß einen andern für dich lieben. Denn ob wohl einer kann und soll für den andern bitten, daß ihm Gott gnädig sei und helf, so wird doch niemand selig, er habe denn Gottes Gebot für sich selbst erfüllet. Darum nicht allein zu bitten ist für jemand, daß er ungestraft bleibe, wie die Ablaßbuben fürgeben, sondern vielmehr daß er fromm werde und Gottes Gebot halte. — Ferner ist zu erinnern an den gewaltigen Anfang der Wittenberger Fastenpredigten 1522. W.A. 10 III, 1, 7 ff. — Luther will also Gal. 6, 2 so verstanden wissen, daß Gal. 6, 5 (Ein jeglicher wird seine Last tragen) in Geltung bleibt. Das Eintreten der Heiligen kann nicht Entlastung, sondern Hilfe zum Tragen der eignen Last bedeuten. Vgl. W.A. 1, 607, 26 (gegen die Verwendung der Heiligenverdienste zur Entlastung von den Strafen): Martyrum autem et sanctorum poenae debent esse potius exemplum ferendarum poenarum. Alle Stellvertretung ist also inklusiv, nicht exklusiv. Von hier aus muß man vor allem auch Luthers Versöhnungslehre deuten.

[18]) W.A. 17 II, 202, 14 ff.: Dieser Puff ist noch härter, da nicht allein unser eigen Person verstoßen, sondern auch der einige Trost abgeschlagen wird, den wir noch übrig haben, nämlich Trost und Fürbitt frommer und heiliger Leute. Denn das ist unser letzter Behelf, wenn wir fühlen, daß uns Gott ungnädig ist oder irgend eine Not leiden, daß wir zu frommen geistlichen Leuten gehen, Rat und Hilfe suchen und sie auch willig sind, wie die Liebe fordert, und wird doch nichts draus, sie werden auch nicht erhört, sondern wird nur ärger mit uns.

[19]) Das katholische Kirchenlexikon (2. Aufl. Bd. V, Sp. 1622) und Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV 3, S. 885 finden es inkonsequent, daß die Reformatoren „die Fürsprache der Heiligen oder doch die Zulässigkeit ihrer Anrufung leugneten", aber das Gebet der Lebenden füreinander zuließen. Dabei wird übersehen, daß Luther vor dem Anrufen der Heiligen deswegen warnt,

ein gnädiges Wirken Gottes an uns: er zieht mich zu sich durch den Dienst meiner Brüder an mir. Der Unterschied der reformatorischen Lehre von der communio gegenüber der katholischen läßt sich so ausdrücken: an die Stelle ausschließender, sachlicher Stellvertretung wird die umschließende, personhafte gesetzt[20]). Das gilt auch von der Auffassung des Werkes Christi. Der Unterschied zwischen Anselm und Luther liegt eben an dieser Stelle. Man kann sich den Abstand klar machen etwa an dem Beispiel stellvertretender

---

weil mit ihm die Vorstellung der verdienstbetonten Fürbitte verbunden war, die bei der brüderlichen Fürbitte der Lebenden untereinander weniger in Frage kam. Im übrigen tritt der Gedanke brüderlicher Fürbitte der Vollendeten für Luther zurück, weil der Lebensstand der Abgerufenen uns verborgen ist. Daß sie vielleicht für uns bitten, hat Luther noch in den Schmalkaldischen Artikeln nicht geleugnet. W.A. 50, 210, 10 ff. „Und wiewohl die Engel im Himmel für uns bitten (wie Christus selber auch tut), also auch die Heiligen auf Erden oder vielleicht auch im Himmel", so folge daraus doch keineswegs die kultische Anrufung der Engel und Heiligen — genau so wenig, wie wir die Brüder auf Erden, die für uns bitten können, anrufen, verehren usw. „Ich kann dich sonst wohl ehren, danken und lieben in Christo." — Luther hat den Gedanken an die vollendeten Heiligen dadurch gereinigt, daß er zu ihnen sich nicht anders als zu den Brüdern auf Erden stellen heißt. Die Reinigung des communio-Gedankens war also im Grund damit gegeben, daß Luther die „Heiligen" auf die Erde niederholte, wie umgekehrt der religiöse Egoismus die Begrenzung des Namens „Heilige" auf die Vollendeten mit sich brachte. Vgl. W.A. 17 II, 49, 34 f.: Aber uns ist recht geschehen, da wir die lebendigen Heiligen verachten, die unser bedurften, daß wir zufahren und suchten die verstorbenen Heiligen und suchten unsere Notdurft bei denselben.

[20]) Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV, 3, S. 885 sagt: „Die Heiligen intercedieren eben für uns nicht an Stelle Christi, sie ergänzen auch nicht die Intercession Christi; ihre Intercession ist vielmehr nur ein Medium, wodurch Christi Verdienst uns zugewendet wird." Dieser gewandte Satz, der durch Erinnerung an das Verhältnis von Primär- und Sekundärursachen gestützt wird, sagt doch nicht dasselbe wie unser eigener vorletzter Satz oben im Texte. Denn daß es sich um wirkliche „Verdienste" der Heiligen handle, wird Sch.-A. nicht verneinen. Und auch die Rede vom Verdienst Christi hat auf katholischem und evangelischem Boden verschiedenen Sinn. S. o.

Entsagung: nach der römischen Auffassung begründet die Entsagung als asketische Leistung, von dem Menschen für sich, abseits seines Lebensverhältnisses zu dem Bruder vollzogen, ein Verdienst, das dem Bruder gutgeschrieben werden kann; für Luther wie für Paulus ist die Entsagung stellvertretendes Miteingehen in die Lage des Bruders, sinnvoll nur als Solidarität mit seiner bestimmten Gebundenheit, als Mittel zu seiner Freiheit. Dort sind die Menschen als Gesellschaft gedacht, in der Sachwerte übertragen werden können; hier stehen sie in der Gemeinschaft eines wirklichen Miteinanderlebens.

Damit haben wir schon an das andere gerührt, worin Luther den communio-Gedanken zu seiner Reinheit wieder hergestellt hat. Als wirkliche Gemeinschaft kann die Kirche auf katholischem Boden gar nicht verstanden werden, weil unter der Herrschaft des Moralismus jeder doch zuerst für sich selber sorgt: „Die Liebe hebt bei sich selber an“[21]), und auch wo sie an dem anderen handelt, ist das letzte Ziel, die eigene Seligkeit zu sichern. Unerbittlich hat Luther diesen Zusammenhang aufgedeckt: die ihrem Wesen nach selbstsüchtige Werkerei läßt es zur „Gemeinschaft der Heiligen“ nicht kommen. Immer wieder enthüllt und geißelt er die fromme Selbstsucht. Man hält sich zu den Leuten, von denen man Vorteil haben kann, statt zu denen, die der Hilfe und tragenden Liebe bedürfen[22]). Man will immer nehmen, statt zu geben, genießen, statt sich zu opfern. Aus der gleichen Wurzel stammt die selbstsüchtige, „parteiische“ Abgeschlossenheit, die „eigennützige Liebe“ der **Bruderschaften** und Orden: die Bruderschaft soll allein ihren Gliedern zugutekommen — sie suchen sich selber darinnen,

---

21) Vgl. Luthers Römerbriefvorles. Ficker II, 217, 18 ff.; 336, 3 ff.

22) W.A. 1, 365, 12. W.A. 2, 604, 26 ff. Carnalitas vero seu amor cupiditatis quaerit, ut alii sibi optent bonum, sibi velint quae cupit, hoc est, sua quaerit, et materia sua est justus, sanctus, pius, bonus etc. Hi sane pervertunt hanc doctrinam, quia volunt sua onera portari et solum commodis aliorum frui et vehi, ut qui indoctos, inutiles, iracundos, ineptos, difficiles, morosos dedignantur habere sotios vitae, sed quaerunt humanos, suaves, benignos, quietos et sanctos homines . . .

statt an der ganzen Gemeinde besonderen Dienst zu tun — „und also geht unter die Gemeinschaft der Heiligen, die christliche Liebe und die gründliche Bruderschaft, die in dem heiligen Sakrament eingesetzt ist“ [23]). Überhaupt führt die Werkerei statt zur Herstellung der Gemeinschaft vielmehr zu ihrer Auflösung: der Drang nach asketischen Vorzugsleistungen ruft die Klassenbildung hervor, die Gleichheit aller Gläubigen in der Gliedschaft am Leib Christi wird verletzt, am deutlichsten durch den hochfahrenden Anspruch auf Mittlertum für die gewöhnlichen Christen, zu dem die Werkheiligkeit folgerichtig hinführt [24]). Diese ganze Welt der religiösen Selbstsucht wird durch das Evangelium in Trümmer gelegt und vom Grunde her zerstört. Luther weiß, daß allein das Evangelium von der Rechtfertigung aus Gnaden, dieses aber auch wirklich Gemeinschaft stiften kann. Es legt das Heil des Menschen ganz in Gottes Hände, erlöst den Menschen damit von der selbstischen Sorge um sein eigenes Schicksal, die sein ganzes Handeln bestimmte, und macht sein Wirken frei zum Dienste [25]). Es stellt uns, die wir alle nur von der Gemeinschaft

---

[23]) W.A. 2, 755, 24 ff.; 756, 27 ff. Also wo eine Bruderschaft sich erhebt, sollen sie sich also lassen ansehen, daß dieselben vor anderen Menschen herausspringen für die Christenheit mit Beten, Fasten, Almosen, guten Werken etwas Besondres zu tun, nicht ihren Nutz und Lohn suchen, auch niemand ausschlagen, sondern wie freie Diener der ganzen Gemeine der Christenheit zu dienen.

[24]) W.A. 17 II, 35, 34 ff. Die Werkheiligen müssen Sekten und Unterschied unter den Christen anrichten. Da wollen die Pfaffen mehr sein denn die Laien, die Mönche mehr denn die Pfaffen, die Jungfrauen mehr denn Eheleut, und die viel beten und fasten, mehr sein, denn die da arbeiten, und die da strenge leben, mehr sein denn die schlecht hin leben. . . . . Da reizet man die Einfältigen auf die Werk und Stände vom Glauben (weg). . . . Ja sie wollen zuletzt bitten für die armen Christen und Mittler werden zwischen Gott und den Christen und achten die anderen Stände als garnichts.

[25]) W.A. 17 II, 37, 7 ff. Mir ist genug, daß ich eben desselben Leibs Glied bin und habe so viel Recht und Ehre dran als die andern alle. Darum will und darf ich nicht darum arbeiten, daß ich ein Glied und des Leibs teilhaftig werde. Denn das habe ich schon bereits und mir genüget auch dran.

mit Christus leben, alle aber auch Christum ganz zu eigen haben, einander gleich; die unbeschadet dieser Gleichheit vorhandenen Unterschiede aber sind Gelegenheit — nicht mehr zum Genießen der eigenen Höhe und Heiligkeit, sondern — zum Dienste, zum Tragen, so wie Christus an uns gehandelt hat. Weil die Kirche in allen ihren Gliedern nur von der freien Gnade der Rechtfertigung lebt, wird sowohl das Geben wie das Nehmen in der Gemeinschaft von falschen Ansprüchen und Erwartungen, von anmaßlichem Mittlertum und gottlosem Hangen an Menschen frei und dadurch zu seinem wahren Sinne gebracht.

Auch der Katholizismus lebt vom Neuen Testamente, auch er beschreibt das Wesen der Kirche mit dem paulinischen Bilde des Leibes, auch er weiß — und Augustin hat es am großartigsten verkündet — daß das Lebensgesetz der Kirche die Liebe ist. Aber das alles wird dann doch entstellt durch die Herrschaft des Moralismus und der frommen Selbstsucht. Die Gemeinde wird zum Mittel für die Seligkeit aller Einzelnen. „Luther hat die Fassung des Gemeinschaftsgedankens durchbrochen, die die katholische Kirche vertrat und vertritt.“ (Holl.) Bei ihm liegt an der Gemeinschaft um ihrer selbst willen alles — sie verwirklicht das Gesetz Christi. Die Liebe hat keinen Zweck außer sich. Sie ist das Leben Gottes selber.

Sondern meine Werke sollen dem Leibe und seinen Gliedern, meinen lieben Brüdern und Mitgenossen dienen und will mir nichts Sonderliches fürnehmen, noch eine Zwietracht und Sekten anrichten. W.A. 15, 607, 11 f. Ego sat habebo cibi salvationis, sed omnia, quae vivo et habeo, ut utilia sint aliis.

Zweites Kapitel.

Die Kirche als communio sanctorum bei Luther.

1. Die Deutung des Artikels communio sanctorum.

Der Ausdruck communio sanctorum oder sanctorum communio kommt bei Luther nicht selten vor[1]). Die Bezugnahme auf den Artikel des Glaubensbekenntnisses lag für Luther nahe, weil er einen wesentlichen Zug seines Kirchengedankens gerade hierin ausgesprochen fand.

1. Sein Verständnis des Artikels wird zunächst dadurch bestimmt, daß er ihn als Apposition mit dem vorangehenden Gliede (ecclesia) zusammennimmt[2]). Er drückt aus, was die Kirche bedeutet. Ursprünglich wohl eine Glosse, die zum Texte des Bekenntnisses nicht hinzugehörte (Luther verweist auf Rufins Auslegung des Symbols)[3]), ist er im Laufe der Zeit in den Text aufgenommen.

2. Die Hauptfrage der Auslegung geht dann dahin: ist communio gleichbedeutend etwa mit congregatio, „Haufe",

---

1) Vgl. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. IV, 1, 2./3. Aufl. S. 93; 289 f.

2) W.A. 2, 190, 16 ff.; 415, 28 ff.; 6, 606, 33 ff.; 11, 53, 18 ff.; 30, I, S. 92, 4 ff.; 189, 6 ff., 23 ff.; 50, 624, 15 ff.

3) W.A. 2, 190, 20 ff.: Totus mundus confitetur, sese credere ecclesiam sanctam Catholicam aliud nihil esse quam communionem sanctorum. unde et antiquitus articulus ille, sanctorum communionem' non orabatur, ut ex Ruffini symbolo exposito videre licet, sed glossa aliqua forte ecclesiam sanctam Catholicam exposuit esse Communionem sanctorum, quod successu temporis in textum relatum nunc simul oratur. 30, I, S. 189, 6 ff.: Die heilige Christliche Kirche heißet der Glaube Communionem sanctorum, Ein Gemeinschaft der Heiligen. Denn es ist beides einerlei zusammengefasset, aber vorzeiten das eine Stück nicht dabei gewesen.... Und ist nicht anders denn die Glosse oder Auslegung, da jemand hat wollen deuten, was die Christliche Kirche heiße.

„Gemeinde“, „Sammlung“, „Versammlung“; oder bedeutet es die „Gemeinschaft“ in dem Sinne, den das 16. Jahrhundert in der Regel mit diesem Ausdrucke verband[4]): das Verbundensein, das Teilhaben mit jemandem, die gemeinsame Teilnahme, das gemeinsame Anrecht an etwas. In ersterem Falle ist sanctorum ein Genetivus subjektivus, im letzteren objektivus, hier wieder mit der doppelten Möglichkeit, daß er das persönliche (Teilhaben mit) oder das sächliche (Teilnahme an) Objekt bezeichnet. Während also in jenem ersten Falle sanctorum ein Maskulinum ist, könnte es im zweiten immer noch Maskulinum oder Neutrum sein. So ergeben sich drei Möglichkeiten. — Bei Luther könnte man, von diesem Schema ausgehend, zwei Deutungen unterscheiden.

a) Seinem Verständnis des Artikels „communio sanctorum“ als Apposition zum Artikel von der Kirche liegt am nächsten die erstgenannte Deutung: eine communio, die aus sancti besteht, „eine Gemeine der Heiligen“, „eine Gemeine, darin eitel Heilige sind“, am besten „eine heilige Gemeine“, „ein heilig Volk“[5]). Er tadelt die gebräuchliche Übersetzung „Gemeinschaft“ als falsche und undeutsche Wiedergabe von communio[6]). Communio versteht er als Kollektivum, aber das deutsche „Gemeinschaft“, das uns heute in diesem Sinne durchaus geläufig ist, kennt er so noch nicht. Die klassische Stelle für diese Deutung ist die Behandlung des dritten Artikels im großen Katechismus[7]).

---

4) Vgl. Deutsches Wörterbuch 4 I, 3266 und W.A. 30 I S. 189, Anm. 3.

5) W.A. 50, 624 ff.

6) Doch verwendet er sie selber z. B. W.A. 2, 756, 20. 7, 218, 22.

7) W.A. 30, I, S. 189, 8 ff., 26 ff. Außerdem ist diese Deutung vorausgesetzt W.A. 2, 190, 16 ff.; 415, 28 ff. (. . . . omnes viventes, inter quos necesse est sanctissimos aliquot esse, si Ecclesiam sanctam sanctorum communionem in terris vivere credimus). An der ersteren Stelle spielt Luther die Bezeichnung der Kirche als communio sanctorum geradezu gegen die hierarchische Definition der Kirche aus. Abenso W.A. 6, 606, 30 ff.; 11, 53, 18 ff.: Ut Witenberg est communio civium, Ita ‚ecclesia‘ dicitur omnes fideles, qui sunt in orbe. (Also Deutung von communio als Kollektivum). . . . ‚Communio‘ dicitur ‚sanctorum‘, quia sanctificata

b) An anderen Stellen hat communio auch für Luther den Sinn des **Teilhabens**. Nun ist nur die Frage, ob der Objektsgenitiv sanctorum sächlich oder personal ist, das Teilhaben am Heil oder das Teilhaben mit den Heiligen bezeichnet. An einer Stelle könnte die neutrische Auffassung sich nahelegen [8]). Aber denken wir an a) zurück, so ist es an sich unwahrscheinlich, daß Luther, der in sanctorum den Ehrennamen der Kinder Gottes hörte und das evangelische Verständnis der „Heiligen" klar gegen das römische betonte, an anderen Stellen sanctorum neutrisch, von den Heilsgütern, verstanden haben sollte. Diese allgemeine Erwägung wird denn auch durch alle in Betracht kommenden Stellen gestützt [9]). Die communio sanctorum ist die

---

est per deum, quia sanctitatem quam deus habet, dat eis. (Sanctorum ist also Maskulinum; die Deutung ist genau die gleiche wie im großen Katechismus: „eine heilige Gemeine".) Vgl. auch W.A. 2, 169, 1 f.: . . . quia extra communionem sanctorum positus, qui sunt unum cor in domino.

8) Vielleicht W.A. 4, 401, 6 f.: Et hinc fit causa omnis concordiae, pacis, amicitiae, vitae, communionis sanctorum et omnium bonorum. R. Seeberg (a.a.O. S. 95) meint hierzu: „diese Wendung scheint neutrisch gemeint zu sein." Er bezieht omnium bonorum offenbar noch auf communionis. Damit würde sanctorum zu bonorum parallel und notwendig neutrisch zu fassen sein. Aber omnium bonorum schließt vielmehr die Reihe der aufgezählten Güter und ist von communio nicht abhängig. Vor allem spricht die in der gleichen Psalmenvorlesung vorkommende Stelle W.A. 4, 289, 2 und 25 f. gegen die neutrische, für die maskulinische Deutung: Particeps ego sum, quia Ecclesia est vivum corpus, in quo participant omnes omnibus. Die Glosse fügt hinzu: Inde communio sanctorum. Una fides, unus Dominus, una Ecclesia: omnia sunt eadem omnibus. Hier wird die communio sanctorum gedeutet durch das: participant omnes omnibus, und das omnibus muß, wegen des Körper-Bildes, maskulinisch sein: es geht um die Gemeinschaft aller Glieder. Das Teilhaben **mit** . . ist selbstverständlich immer ein Teilhaben **an** Gütern (una fides . . .), nur sind diese nicht in sanctorum zusammengefaßt, sondern müssen eigens genannt werden.

9) Außer W.A. 4, 289 (s. die vorige Anm.) sind zu nennen W.A. 1, 607, 38 ff.: Probata est itaque ista pars, quod merita sanctorum non possint esse thezaurus nobis, . . . nisi quis sic putet ea nobis esse thesaurum, non quia superfluunt, sed quia est **communio sanctorum, quod quilibet pro altero laborat, sicut membrum pro membro.** W.A. 6, 131, 7, 33, 37.

Gütergemeinschaft der Gläubigen, das Teilhaben der Glieder miteinander, das „gemeinwerden“ mit allen anderen[10]), das Wirken füreinander. Auf dieses Verständnis wurde Luther wohl auch durch den Vulgatatext von Röm. 12, 13 (Necessitatibus sanctorum communicantes) gewiesen[11]). Das communicare, das Luther in dem Worte communio hört, hat gewiß immer ein persönliches und ein sächliches Objekt: man nimmt mit den Brüdern an den natürlichen und Heilsgütern bezw. an ihrer Not teil[12]). Aber der Ausdruck communio sanctorum selber bezeichnet das sachliche Objekt nicht. Doch mit dem persönlichen Objekt ist alles gesagt, denn die Brüder sind Begnadete und Belastete — das Teilhaben mit ihnen ist Teilnahme an ihrer Gnade, an ihrer Last.

Sind es wirklich zwei verschiedene Deutungen, die Luther vertritt? Sprachlich-grammatisch sicherlich: in dem einen Falle wird communio etwa dem von der Conf. Aug. später verwendeten congregatio gleichgesetzt und Gemeine mit „Sammlung“, „Versammlung“, „Haufe“ erläutert[13]), in dem anderen Falle be-

Quid est credere Ecclesiam sanctam quam sanctorum communionem? Quo communicant autem sancti? nempe bonis et malis: omnia sunt omnium. Ferner kommen hier alle Stellen in Betracht, an denen die deutsche Übersetzung „Gemeinschaft der Heiligen“ in einem Zusammenhange erscheint, der von dem Kommunismus in der Kirche handelt. Also vor allem im Abendmahlssermon W.A. 2, 743, 8 ff., 27; 756, 20; 757, 29 ff. Vgl. auch im deutschen Tedeum die Stelle: „Laß uns im Himmel haben teil / Mit den Heiligen in ewigem Heil“.

[10]) Vgl. W.A. 12, 486, 1 ff.

[11]) Luther konnte jenen Text, bei seinem Verständnis der sancti, unmöglich lesen, ohne sofort an die communio sanctorum zu denken und sie von hier aus zu verstehen. Vgl. Römerbrief-Vorlesung Ficker II S. 292: Loquitur autem hic de affectu compassionis, ut necessitates sanctorum communes faciant etiam sibi, per compassionem. – Außerdem vgl. die in der vorigen Anm. wiedergegebene Stelle W.A. 6, 131, 37: communio ... communicant.

[12]) W.A. 30, I S. 190, 8 ff. (Großer Kat.) heißt es von der „Gemeine“: „der selbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse“.

[13]) W.A. 7, 219, 2 f.: eine heilige gemeine christliche Kirche, welche nicht anders ist, denn die Gemeine oder Sammlung der Heiligen, der frommen,

zeichnet es den Zustand eines gegenseitigen communicare. Aber das ist nun für Luther bezeichnend, daß mit dem ersten ihm das zweite notwendig gegeben war. Das Kollektivum „Gemeine“ = Sammlung ist ihm zugleich Ausdruck eines lebendigen Wechselverhältnisses. Zu der „Gemeine“ gehört hinzu, daß alles „gemein“ ist[14]). Communio heißt: ein Haufe, ein Leib sein[15]). Luther kann die Zusammenfassung der vielen zur Einheit der „Gemeine“ keinen Augenblick denken, ohne die Einheit als Gliedlichkeit am Leibe, damit als „Gemeinschaft“ miteinander zu fassen. Er lehnt im Großen Katechismus auch keineswegs die Deutung der communio sanctorum auf „Gemeinschaft“, sondern nur die Übersetzung „Gemeinschaft“ ab, offenbar weil er den Begriff Gemeinschaft nicht kennt ohne Hinzufügung des sächlichen Objektes, das doch bei seiner Deutung von sanctorum fehlt[16]). Der Sache nach bringt

---

gläubigen Menschen auf Erden. — In der Conf. Aug. VII entspricht dem lateinischen „congregatio“ das deutsche Wort „Versammlung“. Vgl. auch den Titel der Lutherschrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe...“ W.A. 50, 506, 30 ff. heißt es: Gemeine und Zahl oder Versammlung aller Christen in der Welt. 624, 16: Gemeinschaft der Heiligen, das ist ein Haufe oder Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind. .

[14]) W.A. 7, 219, 11 f.: „Ich glaub, daß in dieser Gemeine oder Christenheit alle Ding gemein sind. . . .“ Luther hört also, wenn er von „Gemeine“ spricht, immer das „gemein sein“, die Gütergemeinschaft mit. Auch wo er „Gemeine“ sprachlich als Kollektivum nimmt, ist der kommunistische Sinn sachlich immer mitgegeben.

[15]) Vgl. W.A. 28, 149, 3 ff.

[16]) Vgl. z. B. W.A. 2, 748, 17: Gemeinschaft seiner Güter und unsers Unglücks. W.A. 12, 486, 8 ff.: „Siehe, so wirst du denn ein Kuchen mit Christo, daß wir treten mit ihm in ein Gemeinschaft seiner Güter, und er in ein Gemeinschaft unser Güter...“ (Allerdings ist nicht sicher, ob diese Stelle auch ihrem Wortlaut nach von Luther stammt.) Luther empfindet also deshalb die Formel „Gemeinschaft der Heiligen“ als schlechtes Deutsch, weil er gewöhnt ist, „Gemeinschaft“ nur mit einem Genitiv des sächlichen Objektes zu verbinden. — Doch gebraucht er selber meist die übliche Übersetzung: Gemeinschaft der Heiligen. Vgl. z. B. B. E. A. 63, 31 und viele unten im Abschnitt 3 angeführte Stellen.

er im Großen Katechismus beide obigen Deutungen kurz hintereinander[17]) — ein deutlicher Beweis, wie sie für ihn, trotz ihrer grammatischen Unterschiedenheit, ineinander liegen.

2. Luthers Gemeinschaftsgedanke im Zusammenhange seiner theologia crucis.

Luther hat das Wesen seiner Theologie als theologia crucis bestimmt[1]). So ist uns die Aufgabe gestellt, von hier aus auch seine Lehre von der Kirche zu verstehen.

Die Kirche entsteht durch das Wort vom Kreuz. Die durch das Wort vom Kreuze Gewonnenen, d. h. die Glaubenden, bilden die Kirche. Die Kirche steht dann aber unter dem Gesetze aller Offenbarung Gottes, verborgen und in ihrem Gegensatze verhüllt zu sein. Die Kirche Gottes ist unsichtbar und am ehesten bei den Verkannten, dem „Rest", der Minderheit zu suchen, nicht bei dem, was in der Geschichte sich groß und sicher als „Kirche" gibt[2]). So trägt die Kirche das Zeichen des Kreuzes. Luther hat durch seine Betrachtung der Kirchengeschichte den wesentlichen Gedanken Gottfried Arnolds vorweggenommen.

Das Kreuz gibt der Kirche aber auch ihre innere Gestalt. Das Kreuz heißt Priestertum, Stellvertretung, Gemeinschaft. Daher ist die Kirche ihrer inneren Verfassung nach nichts anderes als priesterliche Gemeinschaft.

Diesen Zusammenhang zwischen der theologia crucis und

---

[17]) Vgl. W.A. 30, I, S. 189, 28 ff. mit S. 190, 8 ff. Es kann kein Zweifel sein, daß die letztere Stelle („aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse") sachlich eine Deutung von comm. s. sein soll.

[1]) Vgl. vor allem die Heidelberger Disputation W.A. 1, 361 ff.; und dazu meinen Aufsatz „Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers". (Evang. und Leben, 1927, S. 51 ff.). — Es ist auffallend, daß in Otto Ritschls Darstellung von Luthers theologia crucis (Dogmengesch. des Protestantismus II, 1, S. 40 ff.) der vom Kreuze aus bestimmte Gemeinschaftsgedanke nicht vorkommt.

[2]) W.A. 18, 649 ff.

Luthers Gedanken von der Kirche als Gemeinschaft brauchen wir nicht mühsam zu erschließen; er liegt vielmehr in Luthers Äußerungen klar am Tage, von der frühesten Zeit an. Neben der Auslegung von Röm. 15, 1 ff. in der Römerbriefvorlesung[3]) kommen vor allem einige seelsorgerliche Briefe aus der gleichen Zeit in Betracht[4]), dazu die Heidelberger Thesen selber. Besonders deutlich wird die Einheit der Gedanken in dem berühmten Briefe an den Augustiner Georg Spenlein in Memmingen, vom 8. April 1516. Luther schärft dem Ordensbruder die Rechtfertigung aus dem Glauben ein: Disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, Domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum[5]). „Christus lernen und zwar als den Gekreuzigten“ heißt aber: ganz darauf verzichten, etwas anderes als ein Sünder sein zu wollen. Christus wohnt nur unter Sündern — das ist seine Liebe[6]). Durch diese Gewißheit wird aber nicht nur das eigene Lebensgefühl des Einzelnen bestimmt, sondern zugleich seine Haltung gegenüber den Brüdern. Hat Christus meine Sünden als seine getragen und seine Gerechtigkeit mir mitgeteilt, so gilt es nun für mich, die irrenden und sündigen Brüder „aufzunehmen“ (nach Röm. 15, 7), zu tragen, ihre Sünden mir zu eigen zu machen und das eigene Gute ihnen zuteil werden zu lassen. Auf Christi Kreuz weist Luther seinen Ordensbruder, um ihm mit einem die rechte innere Stellung vor Gott und zu „zuchtlosen und irrenden“ Klosterbrüdern zu geben. Beides entsteht am Kreuze: die „gläubige Verzweiflung“ und die wahre Gemeinschaft mit den Brüdern. Diese beiden Brennpunkte bestimmen das Wesen der Kirche. In der Kirche stehen heißt: selbstlos glaubend von Christi Kreuze leben, selbstlos liebend sein Kreuz leben. „Christus wohnt allein unter Sündern“, diese

---

[3]) II, 383, Ficker.

[4]) Enders 1, 28 ff. (an Spenlein); 43 (an Dressel); 60 (an Joh. Lang); 81 ff. (an Christoph Scheurl).

[5]) Enders 1, 29, 33 ff.

[6]) Christus enim non nisi in peccatoribus habitat.

Gewißheit ist Grund des Glaubens und der Liebe zugleich. Das Kreuz begründet die Kirche, es gestaltet sie auch. Der Gekreuzigte ist als Gegenstand des Glaubens zugleich Vorbild. Die Gerechtigkeit gehört der Sünde, jeder Vorzug den Armen, das ist die Regel Christi, von der der Glaube lebt, die die Liebe leben soll. Das Kreuz wird verachtet also nicht nur durch jenes vermessene Vertrauen auf eigene Würdigkeit vor Gott, sondern ebenso durch ein hochfahrendes, genießerisches und leidensscheues Christentum, das sich den sündigen und armen Brüdern entzieht und, wie die Mönche, nur mit Heiligen zusammen sein will[7]). Dieses und jenes gehören zusammen, ja sie sind dasselbe, wie umgekehrt die selbstlose Demut vor Gott und die Gemeinschaft.

Ganz ähnlich finden wir den Zusammenhang in den anderen etwa gleichzeitigen Stellen. „Einer muß des anderen Schanddeckel sein"[8]). Das ist das Gesetz Christi. Gott hat die Würdigen und die Unwürdigen, die Starken und die Schwachen zusammengeordnet[9]). Jene sind, was sie sind, nur für diese[10]). Es heißt also, das Pfund vergraben und aller Ord-

---

7) Vgl. W.A. 20, 715, 11 ff. In coenobiis querebant socios tantum sanctos fratres. Sed deus facit aliquando fratres nostros intractabiles: Christus non reiecit me propter meam intractabilitatem, sic nec ego illum fratrem.

8) Diese sprichwörtliche Wendung bringt Luther bei unserem Gegenstande immer wieder. R. Br. Ficker II, 334, 33. Enders I, 60.

9) R. Br. II 334, 6 ff. Nullum Deus ita reliquit, quin aliquos bonos et honestos in illis ordinavit, qui sint aliorum tectura et honestas. — W. A. 2, 603, 23 ff. Igitur in hac vita sic ecclesiam Christus administrat, ut sicut in veteri testamento praedixit, semper fore pauperes in populo, ut eis occasio fieret charitatis fraternae exercendae, ita in novo semper relinquit aliquos peccatores, sinit aliquos labi, ut habeant firmiores causam, qua evangelicam et christianam fraternitatem exerceant, ne charitas otiosa sit ruatque et ipsa.

10) R. Br. II, 334, 14 ff. Rursum et illi, qui se vident honestos esse et alios tegere, querunt fugam aliorum, quibus dati sunt in honestatem, omnium stultissimi, quod putant se a se ipsis esse tales, nescientes quod propter alios tales sunt. Enders 1, 60, 399: In honorem positus es, sed qui sit nihil aliud, quam ignominiam aliorum portare.

nung Gottes sich widersetzen, wenn die Besseren sich von den Schlechteren fernhalten[11]). Luther kennt wie Paulus durchaus wirkliche Unterschiede unter den Menschen, „Ehrbare“ und „Unehrliche“ (1. Kor. 12, 23), relative „Gerechtigkeit“ und relativ größere Sünde. Vor Gott stehen alle in ausnahmsloser Verurteilung und damit in Gleiche. Aber — das darf nicht übersehen werden — Luther hat ebenso nachdrücklich die verschiedene Lage der Menschen betont[12]). Sie ist keineswegs etwas nur Vorläufiges, Oberflächliches, das dann zugunsten der großen Gleiche eingeebnet würde, sondern sie hat selber letzten Sinn. Sie wird durch die Rechtfertigung so wenig aufgehoben, daß vielmehr das Leben aus der Rechtfertigung sich gerade in der Sinnerfüllung jener Unterschiede bewährt. Sie haben nicht nur den negativen Sinn, daß jenseits ihrer die Gleichheit aller in Gottes Gericht und Gnade nur desto mächtiger heraustrete, sondern auch den positiven Sinn, daß wir eben in unserer tiefgreifenden Verschiedenheit füreinander da sind. Vor Gott ist keiner würdig und stark; aber im Verhältnis zueinander sind die einen würdiger und stärker als die anderen — und darin ist ihre Bestimmung zur Gemeinschaft angezeigt. Christus, der Himmlische, hält mit uns Menschen Gemeinschaft. Dem entspricht in der Gemeinde die Gemeinschaft der Starken mit den Schwachen, die Solidarität der Reichen mit den Armen — so gewiß vor Gott, in letzter Hinsicht, alle „arm sind“. Ehre ist wirkliche Ehre — aber sie ist dazu bestimmt, die Schande der anderen zu tragen. Dazu sich bekennen, das heißt: sich des Kreuzes und der Schmach rühmen, das Kreuz lieben. Diese Ausdrücke haben für Luther also einen einheitlichen Doppelsinn: sich des Kreuzes Christi rühmen bedeutet einmal: nicht von sich

---

11) Enders 1, 30, 63 ff.

12) Man darf auch nicht etwa Luthers Gedanken dahin auslegen: die „Würdigkeit“, „Gerechtigkeit“ besteht in der von Gott in der Vergebung zugerechneten Gerechtigkeit. Nein, es handelt sich deutlich um religiöse und sittliche Vorzüge.

selber leben wollen, sondern davon, daß Christus unsere Schmach auf sich nahm; sodann: nicht für sich selber leben wollen, sondern die Schmach der Brüder auf sich nehmen[13]). Sich der Schmach Christi nicht schämen, sich der Schmach der Brüder nicht schämen, das ist eins. Der amor crucis, von dem das klassische Zeugnis der theologia crucis, die Heidelberger Disputation von 1518 redet[14]), ist die Liebe, wie Gott sie durch das Kreuz Christi übt, die Liebe, die nicht, als Eros, an irgendeinem Vorzuge ihres Gegenstandes, entsteht, sondern selber seinen Wert erst von sich aus schöpferisch begründet: die Liebe zu „Sündern, Bösen, Törichten, Schwachen". Aus der Erfahrung dieser Gottesliebe wird auch in den Menschen, deren Liebe sonst allein an dem Werte des Gegenstandes entsteht, „Kreuzesliebe" geboren, d. h. Zuwendung zu denen, die nichts sind[15]).

Amor crucis — in diesem Begriffe ist bei Luther eine Fülle von Beziehungen gesammelt. Liebe, wie sie am Kreuze erscheint; Liebe wie sie am Kreuze entsteht; Liebe zum Gekreuzigten; Liebe zur Kreuzesgestalt des Lebens, zum Kreuze, d. h. zum Tragen fremder Last. Diese Zusammenhänge sind bei Luther auch später lebendig geblieben. In einer

---

[13]) Enders, 1, 60, 43 ff. In honorem positus es, sed qui sit nihil aliud, nisi ignominiam aliorum portare. Sic enim in cruce et ignominia oportet nos gloriari.

[14]) W. A. 1, 365, 13 ff., 8 ff. Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno. Vgl. Enders 1, 84 ff.: Neque enim ille christianus est, qui hominem propter eruditionem, virtutem, sanctitatem, famam suspicit (hoc enim et ethnici atque nugaces poetae faciunt, sicut et nostro saeculo nomina sua vocant), sed qui inopem, pauperem, stultum, peccatorem et miserum diligit. Die Theologie des Kreuzes wird dann in dem Folgenden noch besonders sichtbar: Quod altum est apud homines, abominabile est apud Deum. — Diese Briefstelle ist dem Passus der Heidelberger Disputation aufs Engste verwandt. Beide Male wird Ps. 41, 2 zitiert.

[15]) Denen, die sich den Sündern usw. entziehen, wirft L. vor, daß sie Christi Kreuz entleeren. W. A. 2, 605, 1.

Predigt aus dem Jahre 1523 findet sich eine Stelle, die völlig in den Gedankengang der Heidelberger Disputation hineingehört[16]. Gott will nicht in seiner Majestät von uns geliebt werden. Solche transzendente Liebe ist uns nicht möglich, gehört nicht auf die Erde. Tu ama deum in creaturis, non vult, ut eum in majestate ames. Gott spricht zum Menschen: „Mensch, ich bin dir zu hoch, du kannst mich nicht begreifen, ich habe mich dir in deinem Nächsten gegeben, den liebe, und du wirst mich lieben." Dieser Nächste ist aber zunächst — Christus, der Gekreuzigte, der von Gott und Menschen Verlassene, bar allen Rufes, aller Weisheit, Gerechtigkeit und Gutheit, der Allerverachtetste, ohne Freund. „Sieh zu, ob du diesen liebst." „Hier hätte die Liebe sagen sollen: er ist unser Nächster." Das also ist Luthers Grundgedanke: wir können und sollen Gott lieben nicht in seiner Transzendenz, sondern in der Immanenz am Kreuze; nicht in seiner Majestät, sondern in seiner Knechtsgestalt, d. h. in der Gebrochenheit der Liebe zum Gekreuzigten und in ihm zu jedem Niedrigen, Verachteten[17]. Mit diesem tiefen Gedanken: Gott will allein in der Indirektheit des Nächsten, des gekreuzigten Christus geliebt sein, verschlingt sich dann der andere, uns schon bekannte: es gilt allein die Liebe,

[16] W. A. 11, 189, 1 ff.

[17] Ganz der gleiche Gedanke, unter ausdrücklicher Anknüpfung an 1. Kor. 1, 21 und Phil. 2, 5 ff. findet sich 1525 in der Fastenpostille W. A. 17 II, 99: Gott hat die Welt zur Närrin gemacht und will hinfort geliebt sein auch unter dem Kreuz und Elend, wie S. Paulus sagt 1. Kor. 1 (folgt V. 21). Darum hat er sich selbst auch an dem Kreuz in Tod und Jammer geben und dasselbe alle den Seinen aufgelegt, daß wer vorhin nicht hat wollen Gott lieben, daß er Essen, Trinken, Gut und Ehre hat geben, der muß ihn jetzt lieben in Hunger und Kummer, in Unglück und Schanden, daß also alle Werke der Liebe gerichtet sollen sein auf die elenden, notdürftigen Nächsten. Da soll man Gott finden und lieben, da soll man ihm dienen und Gutes tun, wer ihm Gutes tun und dienen will, daß also das Gebot von der Liebe Gottes ganz und gar herunter in die Liebe des Nächsten gezogen ist. . . . Denn er hat darum sich der göttlichen Gestalt geäußert und die knechtische Gestalt angenommen, auf daß er unsere Liebe gegen ihn herunterzöge und auf den Nächsten heftete. . . .

wie Christus sie übte, die Liebe zu Sündern, Unwürdigen, Verfolgern.

In den Äußerungen Luthers, die das Wesen der Gemeinschaft aus der Offenbarung des rechtfertigenden Gottes ableiten, kehrt eine Reihe biblischer Worte regelmäßig wieder. Es sind Römer 15, 1 ff.[18]); Gal. 6, 2[19]); Phil. 2, 5 f.[20]); Psalm 110, 2[21]) (Christus herrscht unter seinen Feinden!); Hohes Lied 2, 2[22]) (die Rose oder Lilie unter Dornen).

Aus der theologia crucis, aus dem Rechtfertigungsgedanken folgt Luthers neuer Liebes- und Gemeinschaftsgedanke. Weil dem Menschen von Gott alles gegeben ist, dessen er bedarf, braucht er nicht mehr dazu mit anderen Gemeinschaft zu suchen, um zu dem Seinen zu kommen. Weil der Mensch an sich selber die Wirklichkeit schöpferischer, von sich aus ein Verhältnis begründeter Liebe Gottes erlebt hat, wird er nun ihr Werkzeug an anderen. Diese Begründung des Liebes- und Gemeinschaftsgedankens in der theologia crucis macht Luther zum Reformator auch in der Liebes-Idee. Der Gedanke der Liebe wird aus den Fesseln der Antike befreit, in die ihn die scholastische Theologie gutenteils gebunden

18) Enders 1, 30. W. A. 2, 603, 1 ff. — 10, I, 2 S. 62 ff.; — 20, 715, 3.

19) Enders 1, 60. R. Br. Ficker II, 333, 16. W. A. 2, 745, 32.

20) R. Br. Ficker II, 333, 22. Enders 1, 30, 70. W. A. 2, 603, 13 ff.

21) Vgl. vor allem die schöne Auslegung des 109. (110.) Psalms von 1518. W. A. 1, 696 f. Enders 1, 30, 43. W. A. 2, 605, 1. Für den inneren Zusammenhang der theologia crucis ist es bezeichnend, daß Luther die gleiche Stelle, Psalm 110, 2, einmal gegenüber der Friedenssehnsucht, die der Anfechtungen entledigt sein möchte (Enders 1, 43), das andere Mal gegenüber der Flucht vor den Sündern und dem Tragen ihrer Last (W. A. 2, 605) geltend macht.

22) Enders 1, 30, 68 ff. W. A. 1, 697, 2. W. A. 2, 604, 35.

hatte. Luther war sich dessen klar bewußt.[23]) Er wußte sich auch hier in schärfstem Gegensatze zu Aristoteles. Dieser hatte den griechischen Begriff der Liebe auf die Formel gebracht: Da die menschliche Seele wesentlich rezeptiv ist, entsteht die Liebe an dem Werte ihres Gegenstandes; Grund der Liebe ist das Liebens-würdige. Das ist der Eros, nicht die Agape; die Liebe des natürlichen Menschen, nicht die Liebe Gottes, die in unser Herz einziehen will. Solcher Eros ist im Grunde selbstsüchtig, lustbestimmt, eigentlich weniger ein Geben als ein Nehmen und Genießen[24]). Die göttliche Liebe aber, die Liebe Jesu, die Kreuzesliebe, wird nicht durch ihr Objekt, sondern durch ihr Subjekt bestimmt. Sie ist nicht

---

[23]) W. A. 1, 365, 1 ff. Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili. . . Objectum est causa amoris, ponendo juxta Aristotelem, omnem potentiam animae esse passivam et materiam et recipiendo agere, ut sic etiam suam philosophiam testetur contrariam esse theologiae, dum in omnibus quaerit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit etc.

[24]) Vgl. zum Begriffe des Eros auch E. Spranger, Psychologie des Jugendalters. [2], 1924, S. 80 ff. „Jede Liebe gilt einem personal dargestellten Wertgehalt." Zum Wesen der christlichen Liebe s. demgegenüber Runestam (Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, 1925. Amtlicher deutscher Bericht 1926, S. 186 ff.) „Der Wert der Liebe beruht nicht auf dem Objekt, das geliebt wird, sondern auf dem Subjekt, das liebt." Georg Simmel (Fragment über die Liebe, Logos X, S. 1 ff.) will freilich auch bei dem Eros die schöpferische Art feststellen. In der Erkenntnis des schöpferischen Charakters der Liebe, die „ihren Gegenstand als ein völlig genuines Gebilde schafft" (7), bestehe geradezu der wesentliche Unterschied der modernen Liebeslehre gegenüber der griechisch-platonischen (26 f.). „Der Gegenstand der Liebe in seiner ganzen kategorischen Bedeutung ist nicht vor ihr da, sondern erst durch sie" (8). Daran ist nur soviel richtig: der Grund der Liebe (des Eros) zu einem Menschen ist für uns nicht wie für Plato rational in der Idealität, sondern irrational in der Individualität gegeben. Aber dadurch wird nicht in Frage gestellt, daß auch für uns der Eros an der Liebens-**Würdigkeit** seines Gegenstandes entsteht, an seiner unvergleichlichen Eigenart und Besonderheit, die gewiß niemals auf Begriffe und in Worte gefaßt werden kann. Der platonische und der modern verstandene Eros gehören also doch der Agape, dem amor crucis gegenüber zusammen. Nur der letztere verdient, als Gottes eigene Liebe, das Beiwort „schöpferisch" im Ernste.

Zuwendung zu dem Liebenswürdigen, sondern indem sie liebt, schafft sie erst das Liebenswürdige. Sie ist nicht rezeptiv, sondern kreatorisch. Sie hat ihren Grund nicht in der Qualität ihres Gegenstandes, sondern in sich selbst. Die Liebe ist in nichts als eben in der Liebe selber begründet. Dem entspricht das Wesen der christlichen Bruderliebe. Sie ist nicht in den Vorzügen des Bruders begründet, sondern einfach darin, daß er Bruder ist, in der Tatsache der Verbundenheit mit ihm, der Bruderschaft als eines gegebenen Verhältnisses. Wir lieben den Bruder, gemäß der Liebe, mit der Gott uns geliebt hat, gerade auch dann, wenn er nicht liebenswert ist[25]). Mit herrlicher Klarheit hat Luther hier den Gegensatz des philosophisch-humanen und des theologischen Gedankens der Liebe aufgezeigt, Eros und Agape gegeneinander abgegrenzt.

Luther trennt sich hier auch von Augustin. Es ist überaus lehrreich, den Liebes-Gedanken der beiden Männer zu vergleichen[26]). Beiden ist der Ansatz gemeinsam: die Nächstenliebe hat ihren Maßstab an der Liebe, mit der Christus uns geliebt hat[27]). Beide vertreten weiterhin den Gedanken, daß es im Grunde nur eine Liebe gibt, die Liebe zu Gott, daß es also gilt, die Liebe zum Nächsten als Liebe zu Gott zu ver-

---

[25]) W. A. 20, 715, 3 ff. Diligere eum qui est fortis, beneficus, suavis, facile est, sic ‚Vulgus amicitias utilitate probat'. Sed lucet, si nihil reliquum fratre quam nomen fratris. Non dicit (sc. 1. Joh.): diligamus fortes etc., sed fratrem. Ita nihil consyderemus dona, propter quae amatur a mundo, sed Christianus respicit solam fraternitatem .. 763, 5 ff.: Illum debeo diligere, qui non habet causam amoris sed odii. . . Christianus diligit fratrem, sive sit dives, pauper. . . . non dat differentiam, simpliciter intuetur fraternitatem. . . Sic ergo et nos debemus facere, ut diligamus indiligibiles.

[26]) Als Beleg für Augustins Liebesgedanken wähle ich seine Auslegung von Joh. 13, 34 f. In Joh. 65, 2 (M.S.L. 35, 1809).

[27]) Augustin a. a. O.: Ipsa est dilectio ab omni mundana dilectione discreta, quam distinguendo addidit Dominus: sicut dilexi vos.

stehen und zu üben[28]). Aber welcher Abstand nun auf dem Boden dieser Gemeinsamkeit! Luther sieht die Vorbildlichkeit der Liebe Christi in ihrem Zuge als grundlose Sünderliebe. Sie ist wirklich, in allem Ernste Liebe zu dem, der der Liebe nicht würdig ist — und Luther reflektiert auch keinen Augenblick darauf, daß der Mensch als Vollendeter der Liebe einst würdig sein wird und Christi Liebe heute gleichsam eine Prolepse, im Blicke auf die zukünftige Wirklichkeit des Menschen wäre. Nach Augustin[29]) aber ist Christi Liebe zu den Menschen insofern Liebe zu Gott, als Christus die Menschen liebt auf das hin (im Doppelsinne: dazu und darum), daß Gott einst alles in allen ist, auf ihren künftigen gotterfüllten Zustand hin. Der Arzt liebt die Kranken, gewiß — aber er liebt genau genommen in ihnen die Gesundheit, die er wiederherstellen, nicht die Krankheit, die er vertreiben will! In diesem Sinne ist unsere Nächstenliebe Liebe zu Gott: wir lieben, wie Christus, in dem Nächsten Gott selber, lieben den Nächsten auf sein von-Gott-Erfülltsein hin. Nun kann Luther in einem Sinne die letztere

---

[28]) Augustin a. a. O.: Qui sancte ac spiritualiter diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum?

[29]) Augustin a. a. O.: „Sicut dilexi vos.“ Quid enim nisi Deum dilexit in nobis? Non quod habebamus, sed ut haberemus: ut perducat nos, ubi sit Deus omnia in omnibus. Sic etiam medicus recte dicitur aegros diligere: et quid in eis nisi salutem diligit, quam cupit utique revocare, non morbum, quem venit expellere? Sic ergo et nos invicem diligamus, ut quantum possumus, invicem ad habendum in nobis Deum cura dilectionis attrahamus. — Das Bild des Arztes erinnert uns an die bekannte Stelle in Luthers Römerbriefvorlesung und damit, wie das ganze Problem, an den Streit um K. Holls Deutung der Rechtfertigungslehre Luthers. — Augustins Sätze haben übrigens etwas Schwebendes. Nach dem Satze: quid enim nisi Deum dilexit in nobis? sollte man erwarten, daß Augustin fortfahre: Christus liebt die Menschen um ihrer kommenden Gotterfülltheit willen. Aber er sagt nicht quod oder quia, sondern ut. Die Gotterfülltheit wird ausdrücklich nur als Ziel, nicht auch als Grund der Liebe bezeichnet. Dennoch liegt die Doppeldeutigkeit, als deren Ausdruck ich oben im Texte „auf das hin, daß“ geschrieben habe, durch den ganzen Zusammenhang über Augustins Sätzen.

Wendung auch gebrauchen. Aber die — gewiß auch ihrerseits mehrdeutige — Wendung, daß Christus in uns Gott liebt, liegt ihm fern. Darin wäre schon wieder (wie das gefährliche Bild des Arztes am deutlichsten zeigt) eine, wenn auch erst zukünftige, Liebens-Würdigkeit des Menschen angedeutet und die völlige Freiheit, das Wunder der Liebe Gottes angetastet. Für Luther liebt Christus die Menschen von Gott her, mit Gottes eigener Liebe — Gottes Liebe wird aber in ihrer göttlichen Freiheit entstellt, wenn man das, was ihre Wirkung (und damit gewiß auch ihr Ziel!) ist, zu ihrem Grunde macht und Gott im Menschen sich selber, sein kommendes „alles in allen“ lieben läßt. Dann ist die Liebe nicht mehr als Liebe beschrieben. Man könnte einwenden, daß Augustin ja auch nicht vom Grunde, sondern vom Ziele der Liebe Christi reden wolle. Aber gerade dann bleibt es eben bezeichnend, daß Augustin die Vorbildlichkeit der Liebe Christi zu den Menschen in ihrer Abzielung auf Gott, Luther in ihrer Begründung allein in sich selbst, in ihrer Freiheit als Liebe zu unwürdigem Leben sieht. Man schaut in die Tiefen der Liebe noch nicht dann, wenn man nach ihrem Ziele, sondern erst dann, wenn man nach ihrer Art fragt.

Wir können den Unterschied zwischen Augustin und Luther noch deutlicher klar machen. Auch für Luther ist die Liebe zum Bruder Liebe zu Gott — aber (wir sahen es) Gott will geliebt sein allein am Kreuze, in der Knechtsgestalt, als der Verachtete — und Gott lieben im Nächsten heißt: im Nächsten den Gekreuzigten lieben, den Verachteten. Augustin sieht den Nächsten in seiner kommenden Würde als von Gott erfüllt, also in der Liebenswürdigkeit Gottes selber, Luther sieht ihn in seiner Unwürdigkeit und Verächtlichkeit, in der die Verächtlichkeit Gottes am Kreuze uns begegnet — so verschieden meinen beide das „Gott im Nächsten lieben“! Kein Zweifel, daß die beiden Sätze sich zuletzt nicht ausschließen, sondern, wenn man von der Liebe allseitig reden will, zusammen gehören. Aber kein Zweifel auch, daß nicht Augustins, sondern Luthers Satz das eigentliche Geheimnis der Liebe im Sinne des Neuen

Testamentes aufschließt. Augustins Satz hat seine Entsprechungen in jedem philosophischen, idealistischen Liebesgedanken. Luthers Satz ist einsam wie das Evangelium. Die Liebe, wie Augustin sie beschreibt, dieses Gott im Nächsten lieben, bleibt in der Nähe des platonischen Eros. Die Liebe, von der Luther redet, ist die Agape des Neuen Testamentes.

Daß Luthers Liebesgedanke gerade auch gegenüber der Mystik reformatorische Bedeutung hatte, erkennt man bei einem Vergleiche Luthers mit Richard v. St. Victor[30]). Die berühmte Ableitung der Trinität aus der Liebe Gottes setzt mit folgendem Gedankengange ein: da Gott Liebe ist, so braucht er einen Gegenstand der Liebe, eine zweite Person. Gewiß ist auch sein Geschöpf ein Gegenstand der Liebe Gottes, aber unmöglich Gegenstand der höchsten Liebe. „Die göttliche Person konnte die höchste Liebe nicht hegen gegen eine Person, die der höchsten Liebe nicht würdig war"[31]). Die höchste Liebe Gottes bedeutet, daß er jemanden wie sich selbst liebt. Mit dieser Liebe kann er nur eine persona condigna lieben, und das kann nur eine göttliche Person sein. — Als „höchste Liebe" stellt Richard also eine Liebe hin, die durch den Wert, die Gutheit ihres Gegenstandes begründet wird. Somit ist der Eros die höchste Liebe. Er wird über die Agape gestellt. Certe solus Deus summe bonus est. Solus ergo Deus summe diligendus est. Das ist gewiß richtig. Aber Gottes bonitas besteht doch darin, daß er Liebe in einem anderen Sinne ist, als dem, den Richard zu seiner trinitarischen Konstruktion braucht. Das ist die größte Herrlichkeit göttlicher Liebe, daß er solche liebt, die „der höchsten Liebe nicht würdig" sind. —

Bei Luther ist ein neuer Gemeinschaftsgedanke geboren, oder vielmehr: der neutestamentliche in seiner Reinheit ist

[30]) De Trinitate 3, 2. (MSL. 196, 916 f.).

[31]) Persona igitur divina summam charitatem habere non potuit erga personam, quae summa dilectione digna non fuit.... Summam ergo dilectionem divina persona exhibere non posset personae quae divinitate careret.

wiedergekehrt[32]). Der Begriff der Gemeinschaft wird von der Liebe Jesu als Sünderliebe aus bestimmt. Man kann auch in dieser Hinsicht die Bedeutung der theologia crucis nicht leicht überschätzen.

Dennoch erhebt sich die Frage, ob die Bestimmung der Liebe innerhalb der theologia crucis der ganzen Fülle des neutestamentlichen Liebes- und Gemeinschaftsgedankens gerecht wird. Wir können darauf antworten erst, nachdem wir Luthers Bild der Kirche als Gemeinschaft ganz entfaltet haben.

---

3. Die Kirche als Gemeinschaft.

a) **Die Gemeinschaft als Gabe und Aufgabe.** In den bisher erläuterten Äußerungen hat Luther zwar immer von der Kirche gehandelt, aber nie ausdrücklich von ihr geredet. Wir beginnen unsere Darstellung seiner Gedanken von der Kirche als Gemeinschaft, indem wir mit den Worten einsetzen, die ausdrücklich das Wesen der Kirche als communio im Sinne der Gemeinschaft bestimmen.

Die Kirche ist Bruderschaft, „die göttliche, die himmlische, die alleredelste Bruderschaft, die Gemeinschaft aller Heiligen, in welcher wir allesamt Brüder und Schwestern sein, so nah, daß nimmer mehr kein näher mag erdacht werden. Denn da ist ein Tauf, ein Christus, ein Sakrament, ein Speis, ein Evangelium, ein Glaub, ein Geist, ein geistlicher Körper und ein jeglicher des anderen Gliedmaß. Kein ander Bruderschaft ist so tief und nah“[1]). „Ich glaub, daß da sei auf Erden, so weit die Welt ist, nit mehr denn eine heilige gemeine Christliche Kirche,

---

[32]) Die Geschichte des Liebesgedankens in der Kirche muß noch geschrieben werden. Die Dogmengeschichte, die Geschichte der christlichen Ethik versagen hier fast ganz.

[1]) W. A. 2, 756, 19 ff. (Abendmahlssermon v. 1519).

welche nichts anders ist denn die Gemeine oder Sammlung der Heiligen, der frommen, gläubigen Menschen auf Erden, welche durch den selben heiligen Geist versammelt, erhalten und regieret wird... Ich glaub, daß in dieser Gemein oder Christenheit alle Ding gemein sind, und eines jeglichen Güter des anderen eigen und niemand etwas eigen sei, darum mir und einem jeglichen Gläubigen alle Gebet und gute Werk der ganzen Gemeine zu Hülf kommen, beistehn und stärken müssen, zu aller Zeit, im Leben und Sterben, und also ein jeglicher des andern Bürde trägt, wie Sanct Paulus lehret"[2]. „Quid est credere Ecclesiam sanctam quam sanctorum communionem? Quo communicant autem sancti? nempe bonis et malis: omnia sunt omnium"[3].

Die Kirche ist also Gemeinde, und die Gemeinde bedeutet communio, wirkliche Gemeinschaft. Deren Wesen gilt es nun zu entfalten.

Als wichtigste Quellen hierfür kommen, außer den schon im vorigen Abschnitte genannten Stellen, also vor allem den Briefen, der Römerbriefvorlesung, der Heidelberger Disputation, in Betracht: die Sermone von der Bereitung zum Sterben und vom Abendmahl 1519[4], der Galaterkommentar 1519 (bes. zu Gal. 6, 1 ff.)[5], die Tessaradekas 1520[6], der Traktat de libertate christiana 1520[7], einige Predigten von 1522[8], 1523[9] und 1524[10].

Die communio beruht darauf, daß die Glaubenden durch Christi Liebeshingabe ein Leib, „ein Kuche" mit Christo und

---

[2] W. A. 7, 219, 1 ff., 11 ff. = 10 II, 394, 6 ff. (Kurze Form der zehn Gebote usw. 1520.)

[3] W. A. 6, 131, 36 ff. (Tessaradecas 1520.)

[4] W. A. 2, 685 ff., 742 ff.

[5] W. A. 2, 601 ff.

[6] W. A. 6, 130 ff.

[7] W. A. 7, 49 ff.

[8] W. A. 10 I, 2, S. 67 ff.; 10 III, 217 ff., 238.

[9] W. A. 12, 486 ff.

[10] W. A. 15, 494 ff.

dadurch auch miteinander [11]) geworden sind [12]). Wer dem Worte glaubt, ist durch den heiligen Geist dem Leibe Christi „eingeleibet". Das Fürsichsein hat aufgehört, nicht zu mystischem Zerfließen ineinander, aber zu völliger Gemeinschaft des Lebens durch die Liebe [13]). Es gibt kein Sondereigentum an Macht oder Ohnmacht, Gerechtigkeit oder Sünde, Friede oder Not, das nicht für alle da wäre [14]). Das admirabile commercium, der „fröhlich Wechsel" [15]), die „Gütergemeinschaft" [16]) zwischen Christus und dem Menschen bedeutet zugleich restlosen Austausch, unbedingte Lebensgemeinschaft der Menschen untereinander [17]). Der Leib lebt ein Leben. Das ist das Wesen der Liebe Christi.

Das bedeutet nun Gabe und Aufgabe, Gnade und Beruf zugleich für jedes Glied der Kirche [18]).

Die Gabe der Gemeinschaft faßt Luther in den Satz: Christi und aller Heiligen Gut ist mein Gut; meine Last, Not,

---

11) W. A. 10 III, 218, 15. — 12, 490, 1 ff. — 15, 607, 22. — 28, 149, 3 ff.

12) W. A. 1, 593, 4 ff. (Resolutiones disput. 1518). Quia per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo. Erunt enim duo in carne una, Quod sacramentum magnum est in Christo et Ecclesia. Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres cohaeredes, concorporales et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi? nam et Christus ex eodem spiritu habet omnia sua.

13) W. A. 6, 131, 4: Fides, spes, charitas aliaeque gratiae et dona . . omnia communia fiunt per charitatem.

14) W. A. 30 I, 190, 8 ff.: Derselbigen (Gemeine) bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse.

15) Vgl. schon W. A. 1, 593, 30: participatio suavissima et jucunda permutatio.

16) W. A. 12, 486, 8 ff.: Siehe, so wirst du denn ein Kuchen mit Christo, daß wir treten mit ihm in eine Gemeinschaft seiner Güter und er in eine Gemeinschaft unser Güter. . .

17) W. A. 2, 749, 32: Gemeinschaft und gnädiger Wechsel oder Vermischung unserer Sünd und Leiden mit Christus Gerechtigkeit und seiner Heiligen.

18) Diese beiden Seiten unterscheidet Luther besonders klar im Abendmahlssermon v. 1519; W. A. 2, 744 ff.

Sünde ist Christi und der Heiligen[19]). Darin liegt nicht nur, daß Christi Gerechtigkeit die Sünde des Menschen sühnt, daß „Christus und seine Heiligen für uns treten für Gott, daß uns die Sünde nicht werde gerechnet nach dem gestrengen Urteil Gottes“[20]). Sondern auch das andere: Christus und die Gemeinde „fechten mit uns“[21]) wider die Sünde, leiden mit, tragen mit an den Nöten eines jeden. Der Glaube, die Reinheit, das Gebet der anderen wird mir in der Armut und Ohnmacht meines Christenstandes zur helfenden Macht. Ich bin niemals allein, im Leben oder Sterben; Christus und die Kirche sind bei mir[22]). Was ein Glied angeht, geht den ganzen Leib an[23]). Luther fand den biblischen Grund für diese Gewißheit vor allem in den immer wieder angeführten Paulusstellen vom Gesetze Christi Gal. 6, 2 und von der Lebensgemeinschaft der Glieder des Leibes 1. Kor. 12, 22 ff. 26[24]).

---

19) Vgl. z. B. W. A. 1, 593, 19 ff., — 6, 131, 7 ff.

20) W. A. 2, 744, 23.

21) Ebendort.

22) W. A. 1, 333, 13 ff.; — 2, 745, 7 ff.; — 6, 131, 7 ff.: Haec est communio sanctorum, in qua gloriamur. Et quis non hic superbiat, etiam in magnis malis, qui credat id quod res est, Esse scilicet omnium sanctorum bona sua bona, suum malum esse illorum quoque? ... Itaque dum ego patior, patior jam non solus, patitur mecum Christus et omnes Christiani... Ita onus meum portant alii, illorum virtus mea est. Fides Ecclesiae meae trepidationi succurrit, castitas aliorum meae libidinis tentationem suffert, aliorum jejunia mea lucra sunt, alterius oratio pro me sollicita est... Quis ergo queat desperare in peccatis? quis non gaudeat in penis, qui sua peccata et penas jam neque portat aut si portat non solus portat, adjutus tot sanctis filiis dei, ipso denique Christo? Tanta res est communio sanctorum et Ecclesia Christi.

23) W. A. 28, 148 ff., 182 f.

24) Die Stellen kehren immer wieder bei der Beschreibung der communio als Gabe und, häufiger, als Aufgabe. Es sei nur genannt: für Gal. 6, 2 (vgl. oben S. 48, A. 19): W. A. 2, 745, 32; — 6, 131, 10; — 7, 219, 15; — 10 I, 2, S. 69. 32.

1. Kor. 12, 22 ff.: Enders 1, 60, 36; — R. Bd. II 334, 2; — W. A. 2, 606, 8; — 6, 131, 20; — 15, 606, 25; 609, 28.

1. Kor. 12, 26: W. A. 6, 131, 12.

Als Mittel, durch welche die communio mir zugutekommt, kannte Luther die Fürbitte der Brüder — wie hat er sie immer wieder erbeten für seinen Kampf mit dem Satan, besonders dringlich in seinen schweren Anfechtungen 1527, wie hat er sich dieses Mitkämpfens der Brüder getröstet![25] —, dazu das helfende, warnende, strafende, aufrichtende Wort der Seelsorge, — was ist sein reicher Briefwechsel anderes als wirklich gewordene communio sanctorum im evangelischen Sinne! —, das mutuum colloquium et consolatio fratrum, wie er in den Schmalkaldischen Artikeln sagt[26], das Beichtehalten des Bruders bei dem Bruder[27]. Wenn er von der Kirche immer nur mit überschwenglicher Freude, in strömender Dankbarkeit reden konnte, so war das nicht zuletzt begründet in der Gewißheit der communio sanctorum.

Dabei dachte Luther aber nicht nur an das bewußte Eintreten anderer für uns. Die stellvertretende Bedeutung der Brüder für uns greift weiter als sie wissen und wollen. Ihr Leben ist uns Vorbild und Kraft im Lebenskampfe. Gott hat sie auch mit ihrem Allereigensten, mit dem, was sie für sich zu kämpfen und zu leiden haben, ohne ihr Wissen und Wollen in den Dienst seiner Gemeinde gestellt. Auch in diesem Sinne lebt unser keiner sich selber[28].

Die communio ist niemals nur Gabe für den Glauben, sondern immer zugleich Aufgabe für die Liebe[29]. Jeder soll die Last Christi und seiner Kirche auf sich nehmen als seine eigene. Die Schmach Christi, der Widerspruch gegen sein Wort, die Not der Christenheit, das Unrechtleiden der Unschul-

---

25) Vgl. bes. die Briefe des Jahres 1527, Enders 6, 3. B. S. 78, 81, 85 ff., 89 ff. usw.

26) W. A. 50, 241, 2.

27) Vgl. unten S. 72 f.

28) Vgl. das Beispiel des Lazarus W. A. 10 III, 185, 6 ff. — Luther hofft, daß sein Kampf mit dem Satan vielen zugute komme. Enders 6, 79, 16: Spes mea est, agonem hunc meum ad multos pertinere, quamquam nihil est malorum, quod peccata mea non meruerint.

29) Hauptstelle W. A. 2, 745—750; 757, 33 ff.

digen, die Schuld und Schande der Sünder, den Mangel der Bedürftigen und Armen muß er auf sein Herz nehmen, nicht in billigem Mitleid, sondern zu tätigem Tragen und Leiden; er soll „wehren, tun, bitten“: für die Wahrheit kämpfen, dem Unrecht wehren, für die Erneuerung der Kirche und ihrer Glieder wirken, für die Armen mit dem eigenen Vermögen, für die Kranken mit dem eigenen Leben[30]), für die Sünder mit der eigenen Gerechtigkeit eintreten vor Gott und den Menschen[31]) — kurz: sich allen „gemein“ machen in ihren natürlichen und christlichen Nöten, mit allen äußeren und inneren Gütern[32]). Aller Besitz ist gleichsam „göttliche Gestalt“ (Phil. 2, 5); ihrer gilt es, wie Christus tat, sich zu entäußern, sie muß in uns zur Knechtsgestalt werden[33]). Wie Christus in seiner Liebe unsere Gestalt annahm, „so sollen wir durch dieselbe Liebe uns auch wandeln und unser lassen sein aller anderen Christen Gebrechen und ihre Gestalt und Notdurft an uns nehmen und ihrer sein

---

[30]) W. A. 20, 713, 28 ff.; — 23, 352 ff. Es handelt sich um das Aushalten bei den Pestkranken, in der Pflege und in der Verkündigung des Wortes.

[31]) W. A. 2, 606, 10 ff.; s. Anm. 33.

[32]) W. A. 10 I, 2, S. 89, 8 ff.: Wie . . . Christus allen gemein worden ist, . . . also sollen wir auch untereinander gemein werden. . .“; — 11, 76, 27 ff.: Si sanus (lies: doctus) es, non utere doctrina tua ad commodum tuum, sed inservi fratri. Si sanus es et proximus infirmatur, vide ut consoleris eum. Si vides mirabilem aliquem, qui dissentiat cum uxore, fac ut pax sic inter hos. Si non facis, non habes tecum Christi sensum. Si dives es, vides proximum pauperem, servi ei cum bonis tuis, si non facis, jam Christianus non es. Ita faciendum in omnibus bonis spiritualibus et carnalibus. (Predigtnachschrift Rörers; vgl. den Druck W. A. 12, 470, 23 ff.). Vgl. auch W. A. 17 II, 327 f.

[33]) Enders 1, 30, 59 ff. Galatervorlesung W. A. 2, 606, 1 ff., 10 ff. Hae enim sunt formae dei, quas exinaniri oportet, ut formae servi in nobis sint, quia his omnibus coram Deo stare et mediare debemus pro iis, qui ea non habent, tanquam aliena veste induti . . . sed et coram hominibus adversus detractores aut violentos eadem charitate illis servire debemus.

lassen alles, was wir Gutes vermögen, daß sie desselben genießen mögen“[34]. Wie Christus bei der Fußwaschung seine Kleider ablegte, d. h. im Verkehr mit den Jüngern nicht auf seine Überlegenheit und Heiligkeit pochte, so auch wir[35]. Nicht in der Herrengestalt des Besitzes, sondern in der Knechtsgestalt der dienenden Hingabe, des Einswerden mit jeder Not und Schande und Schuld sollen die Glieder der Kirche leben. „Alles was wir haben, muß stehen im Dienst; wo es nicht im Dienst steht, so stehets im Raub“[36]. Jede Gabe, jede Kraft, Gesundheit, Friede, Reinheit gehört der Liebe, den Brüdern[37]. „Du sollst dein Kreuz tragen, nicht daß du selig werdest, sondern deinem Nächsten zugute, daß er es siehet und auch gereizt wird, sein Kreuz zu tragen“[38]. Weil für den Rechtfertigungsglauben die Frage der eigenen Seligkeit gelöst ist, weil der Mensch hier alles von Gott, nichts von sich selber erwartet, ist er nun mit allem eigenen Haben, Tun und Leiden ganz frei zum Dienste. Er lebt in keinem Sinne mehr sich selber, sondern ganz der communio sanctorum. „Es ist ein jeder Mensch um des andern willen geschaffen und geboren“[39].

---

[34]) W. A. 2, 748, 14 f., 20 ff.

[35]) W. A. 15, 507, 13 ff.

[36]) W. A. 12, 470, 40 f.

[37]) W. A. 2, 606, 1 ff.: Si autem aliquid in nobis est, non nostrum, sed dei donum est; si autem dei donum est, jam charitati totum debetur, id est legi Christi; si charitati debetur, jam non mihi, sed aliis per ipsum serviendum est. Ita mea eruditio non est mea, sed ineruditorum, quibus eam debeo; mea castitas non est mea, sed carne peccantium, quibus per eam servire debeo, eam deo offerendo pro illis, eos suscipiendo, excusando, ac sic mea honestate eorum turpitudinem velando coram deo et hominibus, sicut 1. Kor. 12 scribit, quod inhonesta membra per honestiora membra teguntur; sic sapientia mea stultis, sic potentia oppressis, sic divitiae pauperibus, sic justicia peccatoribus. — 15, 607, 7 ff., 22 ff.: Iha datum est mihi hoc donum, ut aliis communices ... Ego sat habebo cibi salvationis, sed omnia, quae vivo et habeo, ut utilia sint aliis.

[38]) W. A. 10 III, 119, 9.

[39]) W. A. 21, 346, 21 (Crucigers Bearbeitung).

Luther hat den „Kommunismus" der Liebe auch in den äußeren Gütern des Lebens immer wieder eingeschärft[40]. Aber hier war er ihm ein Geringes gegenüber dem Tragen der Schwachheit und Sünde der Brüder[41]. Luther unterscheidet drei Stufen der communio[42]: zuerst die Hingabe „zeitlichen Gutes", leiblichen Dienstes an die Menschen; dann den Dienst mit Lehre, Zuspruch, Fürbitte; endlich, als das Höchste, das Tragen der Schwachheit der Brüder, die Gemeinschaft der Begnadeten und Behüteten mit den Sündern, der „Gesunden" mit den „Kranken".

Hierin schlug für Luther das innerste Herz der Liebe Christi und darum der christlichen Liebe. Immer wieder hat er hier das Vorbild Christi gezeichnet, vor allem im Anschlusse an Phil. 2, 5[43], an Röm. 15, 1 ff.[44], an die Fußwaschung[45], aber auch in der Auslegung der Gleichnisse Luc. 15[46] und der Erzählung vom Pharisäer und Zöllner[47] die Art solcher stellvertretenden Liebe beschrieben. Die Stellen, an denen Luther hierauf zu sprechen kommt, sind herrliche Höhen seiner Predigt. Hart straft er das selbstsüchtige Christentum: „Die sehen auf ihr Leben und blasen sich auf und können nicht dahin kommen, daß sie gnädig werden den Sündern. So viel wissen sie nicht,

---

40) Z. B. W. A. 24, 409, 13 ff.

41) W. A. 10 III, 97, 21; 217, 13 ff. Nu das äußerliche Werk der Liebe ist sehr groß, wenn wir unser Gut lassen dem anderen ein Knecht werden. Aber das Größt ist das, wenn ich mein Gerechtigkeit hingeb und dienen laß des Nächsten Sünde. 238, 17 ff.: Ihr habt gehört, daß man Gott glauben und den Menschen lieben soll in Gütern äußerlich, und das ist das Kleinste, darnach die Gerechtigkeit dienen lasse dem Sünder, und das ist das Größte, daß sich der Höchste nicht entziehe dem Sünder, gleich so arm scheine wie der größte Sünder. . . .

42) W. A. 15, 499, 5 ff., 21 ff.

43) W. A. 7, 65, 10 ff.; 10 III, 217, 10; 219, 29. Vgl. oben S. 48, A. 20.

44) W. A. 10 I 2 S. 67 ff.

45) W. A. 15, 507, 15 ff.

46) W. A. 10 III, 217 ff.

47) W. A. 10 I, 2 S. 349 ff.; — 15, 671 ff.

daß sie Knecht sollen werden und ihre Frömmigkeit soll den anderen dienen“ [48]). Der Pharisäer — Luther weiß ihn mitten in der Christenheit lebendig — sündigt nicht allein wider Gott, sondern auch an dem Bruder [49]). Er verletzt nicht nur den Glauben, sondern auch die Liebe. Mit seinen Worten „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie andere Leute“ straft er sich unmittelbar Lügen: er meint kein Räuber zu sein, und ist es doch, da er so tut, als wäre er der einzige Gerechte, und dem Nächsten damit die Ehre vor Gott raubt. Überdies wäre er dem sündigen Bruder Fürbitte, Zurechtweisung, Hilfe aus seiner Sünde schuldig — Gott läßt ja dazu in der Gemeinde einige fallen, damit die anderen ihnen gegenüber Gelegenheit zur Bewährung evangelischer Brüderlichkeit haben! [50]) —, statt dessen weidet er sich an der Sünde des Bruders, freut sich daran, wenn seine Seele dem ewigen Tode verfällt — er braucht ja die Bosheit seiner Brüder, um an ihr sein Selbstgefühl zu nähren [51]). Luther urteilt, daß es eine furchtbarere Sünde nicht gibt [52]). Es ist ein Haß, größer als der, den es im Heidentum gibt. „Wenn ich in Sündennot stecke, sollte er blutige Tränen weinen und mir zu Hilfe kommen, und er freut sich derweilen und sagt: ich bin rechtschaffen vor Gott!“ [53]) — Selten hat

---

48) W.A. 10 III, 218, 5 ff.

49) W.A. 15, 673, 9: Est itaque non solum sine fide coram deo, sed et sine charitate coram hominibus etc.

50) Vgl. W.A. 20, 715, 12: Sed deus facit aliquando fratres nostros intractabiles.

51) Vgl. auch W.A. 2, 603, 28 ff.: At hanc divinae voluntatis dispensationem non intelligentes hypocritae, perversissimi omnium hominum, ad suam invidiam exercendam arripiunt, lapsus fratrum tantum ad accusandum, mordendum, persequendum considerant. . .

52) W.A. 10 III, 221, 2 ff.; W.A. 15, 673, 20.

53) W.A. 15, 673, 19 ff.: Das thut im in seinem hertzen sanfft: si enim probus essem, non posset gloriari. Num justus est talis? Nullum peccatum majus quam illius in toto mundo. . . . Et hoc odium est majus quam gentes habent. Si sum in adversitate peccatorum, deberet flere sanguinem, et me juvare, et letatur et interim dicit se coram deo probum.

Luther mit so erschütterndem Ernste gepredigt wie hier. Man spürt: hier rührt er an das ihm Entscheidende, an den Nerv des Evangeliums. Der von Gottes Ehre zeugt wider alle „Werkerei“, wacht auch über der Ehre des Menschen wider die räuberische, mörderische Lieblosigkeit der „Gerechten“. Er sieht den tiefen Zusammenhang: der moralische Hochmut nimmt Gott und dem Nächsten die Ehre. Er behandelt Gott nicht als Gott und den Menschen nicht als Menschen[54]). Statt sich, selber ein armer Sünder wie alle, in die Gemeinde zu stellen, zerstört er sie[55]).

Was heißt dann aber: sich des Sünders und seiner Sünde annehmen, Gemeinschaft mit ihm halten? Luther stellt voran, was an Christi Umgang mit den Sündern das Entscheidende ist: er deckt unsere Sünde. „Also müsset ihr hie auch tun: Eine Jungfrau muß ihren Kranz einer Hure aufsetzen, ein fromm Weib ihren Schleier einer Ehebrecherin, und ganz und gar unser Ding lassen ein Kleid sein, damit wir decken die Sünder. Denn es wird ein jeglicher Mann sein Schaf haben und ein jegliches Weib seinen Pfennig. Es müssen alle unsere Gaben eines anderen sein“[56]). „Ich muß auch meinen Glauben und Gerechtigkeit für meinen Nächsten setzen vor Gott, seine Sünde zu decken, auf mich nehmen und nicht anders tun, als wäre sie mein eigen, ebenso wie Christus uns allen getan hat“[57]). Die eigene Gerechtigkeit für den Bruder einsetzen — wir haben

---

[54]) W. A. 15, 673, 37: Ergo sua propria verba indicant eum esse impium, qui velit deum non deum esse, homines non homines.

[55]) W. A. 10 I, 2 S. 351, 25 ff. vom Pharisäer: Denn hätte er also gesagt: Ach Gott, wir sein allzumal Sünder, der arme Sünder hie ist auch einer, des gleichen ich auch, wie die andern, und hätte sich mit hineingezogen in die Gemein und gesagt: Ach Gott, bis uns gnädig, so hätte er Gottes Gebot erfüllet...

[56]) W. A. 10 III, 220, 28 ff.; 238, 15 ff.

[57]) W. A. 7, 37, 37 ff. W. A. 10 III, 217, 25: Darum wollen wir hie reden von dem hohen Werk der Liebe, daß ein frommer Mann seine Gerechtigkeit setze für den Sünder, ein fromm Weib ihre Ehre für die ärgste Hure.

schon gesehen, daß jeder katholische Sinn hier fernzuhalten ist. Es geht um nichts anderes als dieses: ich habe mein Gottesverhältnis nicht für mich, nicht allein; ich nehme den Bruder in jedem Augenblicke mit hinein, ich stehe zu ihm, will nichts anderes sein als er — wie ich denn auch nichts anderes bin vor Gott: „jede Sünde, die ein *anderer* tut, kann auch ich tun; heute stehe ich, morgen falle ich, weil das Fleisch nichts Gutes tun kann". Falle ich nicht in des Nächsten Sünde, so ist es Gott, der mich behütet, nicht mein Verdienst[58]). Ich mache mich mit dem Bruder solidarisch als der ich mit ihm wirklich solidarisch bin. „Die Kinder Gottes wollen nicht allein in den Himmel, sondern mitbringen die Allersündigsten, ob sie möchten"[59]). Sie stehen vor Gott nirgend anders als an der Seite der Brüder, vielmehr an ihrer Stelle. Rechte stellvertretende Liebe ist gar imstande, auf das von Gott geschenkte Heil zu verzichten um der Brüder willen, ihn zu bitten, wie Mose und Paulus, mich zu verwerfen und statt meiner die Brüder selig zu machen[60]). Diese Stellvertretung bedeutet

58) W. A. 15, 674, 9 ff. Deus qui hoc loquitur, helt uns all gleich: si est pauper, so ghe dichs an; si peccator est, quoque tu, si caro illius bona, tum mea; omne peccatum possum facere, quod alius facit; hodie sto, cras cado, quia caro nihil boni facere potest. Si non facio impie ut tu, das darff ich mir nit adscribere, sed deus dat; sic tu quoque.

59) W. A. 1, 697, 30.

60) In der Römerbriefvorlesung (zu Kap. 9, 3; Ficker II, 216 ff.) liegt der Ton mehr auf der Selbstaufgabe überhaupt, nicht ausdrücklich auf ihr als Opfer für die Brüder. Luther hebt den Haß gegen sich selbst, weniger die Liebe zu den Brüdern hervor. Dieser Zug des paulinischen Gedankens tritt zurück. — Dagegen in der wichtigen Predigt am 3. Trinitatissonntage 1522 (W. A. 10 III, 219, 6 ff.) werden Moses Gebet 2. Mose 32, 32 und Paulus Röm. 9, 3 als Vorbilder des Eintretens für die Sünder genannt. „Seht, das (Mose) war ein Mann, der da wußte, daß ihn Gott lieb habe und habe ihn geschrieben in das Buch der Seligen. Dennoch sprach er: ‚Herr, es wäre mir lieber, daß du mich verdammest und das Volk seligest'. Also auch Paulus, der doch sonst die Juden hart straft, Hunde und sonst hieß, der fiel dennoch dahin und sagt ‚Ich hab gewünscht, daß ich

nicht etwa billiges Dulden der Sünde. Nicht die Sünde, sondern der Sünder ist zu dulden, so zu dulden und zu tragen, daß man — Luther erinnert an Matth. 18 — seine Sünde straft, so zu strafen, daß man dabei in der Liebe und ihrer Solidarität bleibt[61]). Man tritt in Schmutz und Schande mit ein, um in Kraft der eigenen „Gerechtigkeit und Frömmigkeit" mit dem Bruder um die Freiheit zu ringen. Man „läuft ihm nach", um ihn zu suchen. Man wird ein Mit-Gefallener, damit er aufstehe und wandle[62]).

Luther hat die Bewährung solcher Gemeinschaft vor allem auch von dem kirchlichen Amte gefordert[63]). Autorität

---

möcht verdammt sein und ewiglich verbannet bleiben, daß allein dem Haufen geholfen würde'. Das Werk kann kein Vernunft erkennen, denn es ist zu hoch". — Hierher gehört doch wohl auch das nach 1. Kor. 12, 25 zu verstehende Wort W. A. 15, 609, 27: Ich wollte lieber, einer schlüge mich ins Maul, denn daß er mir an den anderen schamhaftigen Gliedern was tun sollt.

61) W. A. 10 III, 217, 18 ff.: Da muß ich freund sein und lieb haben den Sünder und muß feind sein seinem Laster und ihn herzlich strafen und dennoch lieben im Herzen, daß ich seine Sünde mit meiner Gerechtigkeit zudecke. Also feind soll ich ihm sein, daß ich ihn nit leiden mög; so lieb soll ich ihn haben, daß ich ihm auch nachlaufe und werde, wie der Hirt, der das Schaf sucht und die Frau, die den verlorenen Pfennig sucht. 218, 21 ff.: Da legt sich nun Gott dazwischen hinein und fällt ein Urteil und sagt, daß dieselben sich unterwerfen und die Sünder auf die Schultern laden und tragen und denken, daß sie mit ihrer Gerechtigkeit und Frömmigkeit den anderen aus den Sünden helfen... Das sind die rechten christlichen Werke: daß man hinfalle, wickle und flicke sich in des Sünders Schlamm so tief als er drinsteckt, und nehme des Sünde auf sich und wühle sich mit heraus und tue nicht anders, denn als wären sie sein eigen. Strafen soll man und ernstlich mit ihm umgehen, aber nicht verachten, sondern herzlich lieb haben... Das sind die rechtschaffenen hohen Werk, in denen wir uns üben sollen. Vgl. auch 10 I, 2 S. 68 f.

62) Hier wäre vor allem von der Vollmacht, Beichte zu halten und Absolution zu geben, zu handeln. Wir holen das in dem Abschnitt über das Priestertum (S. 68 ff.) nach.

63) W. A. 15, 507 (in einer Predigt über die Fußwaschung 1524): Si Episcopi dicunt: si nos lavaremus, tum periret nostra potestas, Si Episcopi lavarent et hospitio susciperent Episcopos (? pauperes),

kann nur dort sein, wo Solidarität ist, Herrschaft nur, wo Dienst ist. Die hierarchische Majestät muß es lernen, „die Kleider abzulegen", wie Christus zur Fußwaschung. Das eigentliche Wesen jedes kirchlichen Amtes ist die Seelsorge an den Sündern durch die Verkündigung des Evangeliums an die Einzelnen.

Die Regel der communio mit den Sündern gilt aber nicht nur für das Verhältnis zu den Einzelnen, sondern auch für die Stellung zur Kirche[64]. Denn auch die Kirche kann sündigen. Und auch hier gilt: Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen. Ist die Kirche entartet, versagen Päpste und Priester, dann gilt es die Liebe, die Gemeinschaft zu bewähren. Nicht Trennung und Sektenbildung ist dann der Weg der Liebe — Luther erklärt mit großer Schärfe den Abfall der Böhmen von der römischen Kirche durch Aufrichtung der Gemeinde der Heiligen für unentschuldbar, gottlos und wider alle Gesetze Christi, wider die Liebe, die Summe des Gesetzes[65] —, sondern umgekehrt gerade jetzt stärkste Verbundenheit und Anteilnahme. Nicht fliehen, sondern gerade hinzulaufen, inmitten der Kirche wirken für ihre Erneuerung[66]. Damit beschreibt Luther den Weg, den er selber in seinem Verhältnis zur römischen Kirche gehen wollte. Hatte er nicht Grund genug, die Gemeinschaft mit Rom zu zerbrechen? Ein leidenschaftliches „das sei ferne!" ist 1519

totum mundum converterent.... Sed illi nihil curant, dummodo maneant in majestate. Non poteris imperare Christianis, nisi deponas vestes ut Christus. — Ita cum officio praedicationis spiritualiter debent lavare pedes, i. e. cum proximi peccatis umbgehn, debeo eum consolari, quando peccat. Vgl. 10 I, 2 S. 366, 18 ff.

64) W. A. 2, 605, 3 ff.

65) Vgl. auch W. A. 1, 697, 12.

66) W. A. 2, 605, 17 ff.: Si enim sunt mali pontifices, sacerdotes aut quicunque, et tu vera charitate ferveres, non diffugeres, sed etiam, si in extremis maris esses, accurreres, fleres, moneres, argueres, prorsus omnia faceres, et hanc Apostoli doctrinam (Gal. 6, 2) secutus non commoda sed onera ferenda tibi esse scires.

seine Antwort[67]). Er will anklagen, schelten, drohen, bitten — aber die Einheit der Kirche soll darum nicht zerbrochen werden. Über alles die Liebe! Um ihretwillen sind nicht nur Verluste an äußeren Lebensgütern, sondern auch alle Greuel der Sünde in Kauf zu nehmen. Eine Liebe, die an dem anderen nur Vorzüge genießen, nicht Lasten tragen will, ist nichts als Schein. — So schließt für Luther die communio die Pflicht ein, die Einheit der Kirche trotz Sünde und Entartung in ihr zu wahren. Er selber hätte sich von Rom nie getrennt, wenn es ihn nicht ausgestoßen hätte. Aber auch nach der Kirchentrennung behält sein Gedanke der communio in Anwendung auf das Verhältnis der getrennten Kirchen Recht. Luther hat sich stets der ganzen, einen Kirche verantwortlich gefühlt. Das war der Sinn seiner Streitschriften gegen Rom bis zum Ende. Es bedarf keines Wortes, welche Bedeutung Luthers Gedanke und Haltung für uns heute hat, für die Frage der Volkskirche, für das Verhältnis zwischen „Gemeinschaften" und Kirche. „Welche die Gesellschaft der Sünder fliehen um gut zu werden, erreichen nichts anderes, als daß sie die Allersündigsten werden, ob sie es auch nicht glauben, denn um der Liebe willen fliehen sie vor dem echten Werk der Liebe, um ihres Heiles willen den kürzesten Weg zum Heile. Immer dann nämlich war die Kirche in bestem Stande, wenn sie sich zu den Allersündigsten hielt. Denn durch das Tragen von deren Lasten kam ihre Liebe zu güldenem Glanze. Warum hat sonst nicht auch Moses das halsstarrige Volk verlassen? Warum nicht Elisa und die Propheten die götzendienerischen Könige von Israel?"[68]) Luthers Verständnis der communio

[67]) W. A. 2, 605, 23 ff.: Nunquid et nos, qui ferimus onera et vere importabilia monstra Romanae curiae ideo fugimus et discedimus? Absit, absit. Reprehendimus quidem, detestamur, oramus, monemus, sed non scindimus ob hoc unitatem spiritus, non inflamur adversus eam, scientes, quod charitas super omnia eminet, non tantum super rerum corporalium damna, sed etiam super omnia monstra peccatorum: ficta charitas est, quae non nisi commoda alterius ferre potest.

[68]) W. A. 2, 605, 3 ff.

hat aber auch der „ökumenischen Bewegung" etwas zu sagen. Die Einheit der Kirche wird durch Bewährung der Gemeinschaft gewahrt. Die Gemeinschaft bewährt sich in der Verantwortung füreinander. Nicht Duldung jeder Kirche in ihrer Eigenart — es gibt irrende, entartete Kirchen! —, auch nicht sich-Abschließen in Gleichgültigkeit gegen die anderen Kirchen, sondern Verantwortung für die anderen, gerade wenn sie irren — das ist ökumenischer Geist im Sinne Luthers.

b) Das Priestertum. Luther kann sein ganzes Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen auch ausdrücken, indem er das Priestertum als das Lebensgesetz der Kirche beschreibt. Wenn Christus unsere Last trägt und mit seiner Gerechtigkeit für uns eintritt, dann ist das priesterliches Walten; so auch unser gegenseitiges Tragen und Stellvertreten [69]). Der Grund der Kirche ist also Christi Priestertum, die innere Verfassung der Kirche das Priestertum der Christen füreinander. Aus Christi Priestertum fließt das der Christen. Als Christi Brüder bekommen sie durch ihn Anteil an seinem priesterlichen Amte, und zwar durch die Taufe, die Salbung mit dem heiligen Geiste [70]). Das Priesteramt bedeutet aber:

---

69) Daher erscheint der Hinweis auf Christi Priestertum im Zusammenhange mit der Paulinischen Mahnung, das Gesetz Christi zu erfüllen durch das Tragen der sündigen Brüder. Enders 1, 60, 32 ff.

70) W. A. 6, 407, 22 ff. Demnach so werden wir allesamt durch die Tauf zu Priestern geweiht. 10 III, 309, 11 ff.: Da (Joh. 16, 26 f.) hat er uns gekrönt, geweiht und gesalbt mit dem heiligen Geist, daß wir allzumal in Christo Priester seind und priesterlich Amt tun mögen, vor Gott treten, einer für den anderen bitten. Also mögen wir allesamt sagen: Christus ist mein Priester worden, der hat für mich gebeten und erworben den Glauben und Geist, so bin ich nun auch ein Priester und soll weiter bitten für die Welt, daß Gott ihnen auch den Glauben gebe. W. A. 11, 411, 31 ff.; — 12, 308, 4 ff.: Darum weil er Priester ist und wir seine Brüder sind, so haben alle Christen Macht und Befehl und müssens tun, daß sie predigen und vor Gott treten, einer für den anderen bitte und sich selbst Gott opfere. 17 II, 6, 11 ff. von dem „innerlichen, geistlichen Priestertum", das „aller Christen gemein" ist: „dies wird mit dem heiligen Geist inwendig im Herzen gesalbet". „Christus ist Priester mit allen seinen Christen ... Dies Priester-

vor Gott treten, für andere bitten, eintreten und sich selber Gott opfern, einander das Wort Gottes verkündigen[71]). Priester ist man immer für andere. Luther versteht unter dem Priestertum aller Gläubigen also niemals nur „protestantisch" die Unmittelbarkeit zu Gott, d. h. die Freiheit des Christen, ohne menschlichen Mittler vor Gott zu treten, sondern stets „evangelisch" die Vollmacht, für die Brüder vor Gott zu kommen. Nicht der religiöse Individualismus, sondern gerade der Gemeindegedanke ist im „allgemeinen Priestertum", recht verstanden, beschlossen. Indem der Einzelne unmittelbar vor Gott gestellt wird, erhält er gerade die Vollmacht der Stellvertretung. Priestertum heißt Gemeinde; das Priestertum ist geradezu das Gemeinde bildende Prinzip, die Wirklichkeit der communio sanctorum[72]). Dieses Merkmal unterscheidet die Christen von allen Völkern: sie sind ein Volk des Eigentums, priesterliches Geschlecht, königliches Priestertum[73]). Luther sagt sonst: der Artikel „Christus hat unsere Sünden getragen" mache „einen großen, ewigen

---

tum läßt sich nicht machen oder ordnen. Hie ist kein gemachter Priester. Er muß Priester geboren sein und erblich aus der Geburt mit sich bringen. Ich meine aber die Geburt aus dem Wasser und Geist. Da werden alle Christen solche Priester des höchsten Priesters, Christi Kinder und Miterben."

[71]) Außer den in Anm. 70 gebrachten Stellen vgl. W. A. 7, 28, 6 ff. und 57, 24 ff. In der Schrift „De instituendis ministris Ecclesiae" 1523 (W. A. 12, 180 ff.) zählt Luther die sieben Rechte des allgemeinen Priestertums auf: Gottes Wort verkündigen; taufen; Abendmahl halten; das Schlüsselamt verwalten; für andere bitten; opfern; über die Lehre und die Geister richten und entscheiden. — Die gleichen drei Stücke wie 12, 308 (s. Anm. 70) auch ebendort 309, 24 ff., 318, 29. — 10 III 107, 14 ff., 29 ff. „Die vierte Pflicht eines Priesters ist, die Sünde des Bruders tragen, wie Christus unsere Sünde getragen hat." (Allerdings ist die Überlieferung der zugrundeliegenden Lutherpredigt nicht einwandfrei).

[72]) Vgl. K. Holl, Luther S. 320; besonders auch die Wendung in dem Inhaltsverzeichnis S. VII: „Das allgemeine Priestertum als Bedingung für die Herstellung einer wirklichen Gemeinschaft in der Kirche."

[73]) W. A. 2, 606, 17: Hac tessera, hoc symbolo, hac nota discernimur Christiani ab omnibus populis, ut essemus deo in peculium et genus sacerdotale et regale sacerdotium.

Unterschied zwischen aller anderen Menschen Religion auf Erden und zwischen der unsern". Man erkennt, wie für ihn beides zusammen gehört: Christi Priestertum, der Christen Priestertum; Versöhnungsglaube an Christus und die communio sanctorum als Wesen der Kirche. Zuletzt ist ihm das priesterliche Opfer der Christen nichts anderes als das Opfer Christi selbst. Das Leben der Christen ist ja sein Leben. Alles Opfer, durch das die Gemeinde besteht, ist ein sich opfern mit und in Christo, im gleichen und selben Opfer, das einmal geschah und doch völlige Gegenwart hat, das nicht wiederholt werden kann, aber in der Wirklichkeit der Gemeinde lebendig bleibt[74]).

Auf zwei Erweisungen des Priestertums sei noch besonders der Ton gelegt: auf die Verkündigung des Wortes Gottes und auf die Übung der Beichte und Zucht.

Das Priestertum aller Christen bedeutet Recht und Pflicht, das Wort Gottes zu bekennen, zu lehren und auszubreiten[75]). Das ist das höchste Priesteramt[76]). Luther bindet nun freilich das öffentliche Lehren mitten in der Christenheit an die Berufung durch die Gemeinde und läßt das öffentliche Hervortreten ohne Berufung nur für eigentliches Missionsgebiet oder für den Fall der Not, wenn der berufene Lehrer versagt und irrt, zu[77]). Aber innerhalb dieser Begrenzung sind alle

---

[74]) W. A. 17 II, 6, 23 ff.: Jenes (das äußerliche, scheinende Priestertum) opfert Christum wiederum mit greulicher Verkehrung, dieses (das innerliche, geistliche) läßt ihm genügen, daß Christus ein Mal geopfert ist, und opfert sich mit ihm und in ihm, im selben und gleichen Opfer.

[75]) W. A. 7, 57, 24 ff. Per sacerdotium digni sumus coram Deo apparere, pro aliis orare et nos invicem ea quae Dei sunt docere. — 11, 412, 5 ff. Ists aber also, daß sie Gottes Wort haben und von ihm gesalbet sind, so sind sie auch schuldig, dasselb zu bekennen, lehren und ausbreiten (folgt Hinweis auf 2. Kor. 4, 13; Ps. 116, 10; 51, 15). Also daß hie abermal gewiß ist, daß ein Christ nicht alleine Recht und Macht hat, das Wort Gottes zu lehren, sondern ist dasselbige schuldig zu tun bei seiner Seele Verlust und Gottes Ungnade.

[76]) W. A. 12, 318, 28.

[77]) W. A. 6, 408, 13. W. A. 11, 412, 14 ff.

berufen, einander das Wort Gottes zu verkündigen. Und der Gemeinde als ganzer gilt die Vollmacht und Pflicht der Verkündigung ohne Einschränkung. Wer im Glauben steht, kann auch gar nicht anders; „ich glaube, darum rede ich“[78]. Luther kennt keine Gemeinde, die nicht Verkündigerin sein müßte, keine Gemeinde, in der nicht alle zu Zeugen berufen wären.

Eine besondere Gestalt solcher Verkündigung des Wortes Gottes aneinander ist die Übung der Beichte und Zucht. Das wichtigste Gut der Gemeinde ist, daß es in ihr Vergebung der Sünden gibt; Luther geht in der „Kurzen Form“ 1520 von der Beschreibung der Gütergemeinschaft in der Gemeinde, dem Gange des dritten Artikels folgend, unmittelbar zu der Sündenvergebung über: „Ich glaub, daß da sei in derselben Gemein und sonst nirgend Vergebung der Sünd“[79]. Diese Vergebung dem Bruder zu verkündigen hat die ganze Kirche und jeder einzelne Glaubende die Vollmacht empfangen[80]. Das ist die Herrlichkeit des Christen, die Herrlichkeit der Kirche[81].

---

78) W.A. 10 III, 234: Wo man glaubt, da gibt Gott so viel, daß man nicht allein den Leuten hilft äußerlich mit seiner Hab, sondern auch inwendig bricht heraus und lehret und machet auch reich inwendig. Denn ein solcher Mensch kann nicht schweigen, er muß den andern verkündigen und sagen, wie es ihm gangen ist, und bricht also heraus ins Evangelium wie der Psalm sagt (folgt Ps. 51, 12 ff.; 116, 10). Das ist mir ein wunderbarlich Konsequentia. Aber also folget sie: Wenn ich glaub, so erkenn ich Gott, so siehe ich denn, was andern Leuten fehlet, da muß ich denn reden. — Ebendort 311, 27 ff.: Denn wo der rechtgeschaffen Glaub ist, da läßt der Geist dich nicht ruhen. Du brichst heraus, wirst ein Priester und lehrest ander Leute auch (folgt Ps. 116, 10). 12, 318, 29 ff. 45, 540, 13 ff ... Darum fähret er heraus, lehret und vermahnet die andern, rühmet und bekennet dasselbige vor jedermann, bittet und seufzet, daß sie auch möchten zu solcher Gnade kommen.

79) W.A. 7, 219, 17 ff. — Die innere Beziehung von communio und Sündenvergebung fanden wir schon bei Thomas. Aber wie anders ist ihr Sinn bei Luther!

80) W.A. 2, 716, 25 ff.; 722, 10 ff. W.A. 10 III, 215 f., 394 ff.

81) W.A. 2, 723, 2 ff.: Also ein groß Ding ist es um einen Christenmenschen, daß Gott nicht voll geliebt und gelobt werden mag, wenn uns

Öffentlich soll diese Macht der Gemeinde freilich nur durch den von ihr Berufenen ausgeübt werden. Aber daneben hat die private Beichte und Absolution ihre wichtige Stelle[82]), „da einer dem anderen beichtet und nimmt ihn allein auf einen Ort und sagt ihm, was ihm anliegt, auf daß er von ihm höre ein tröstlich Wort". Den kirchlichen Beichtzwang lehnt Luther ab. „Aber dennoch will ich mir die heimliche Beichte niemand lassen nehmen und wollte sie nicht um der ganzen Welt Schatz geben. Denn ich weiß, was Trost und Stärke sie mir gegeben hat. Es weiß niemand, was sie vermag, denn wer mit dem Teufel oft und viel gefochten hat. Ja, ich wäre längst vom Teufel erwürgt, wenn mich nicht die Beichte erhalten hätte"[83]). Solche Beichte hören ist ein priesterlicher Dienst, um den ich jeden Bruder angehen kann[84]). Auch wenn ich mich an den berufenen Priester wende — und Luther denkt in der Regel an ihn —, ist es brüderlicher Dienst: Luther sieht in dem Priester den Bruder, dessen Beichtehalten immer zugleich ein Mittragen der Sünde ist[85]). Es steht unter der Verheißung

---

nicht mehr geben wäre, denn einen zu hören in solchem Wort mit uns reden. Nu ist die Welt voll Christen, und niemand das achtet noch Gott dankt.

[82]) W. A. 10 III, 97, 8 ff. — Luther führt übrigens die naheliegende Stelle Jak. 5, 16 nicht für sich an, da er sie, mit Erasmus, auf die Abbitte bei dem Bruder für ein ihm zugefügtes Unrecht deutet. Vgl. meinen Beitrag in der Festschrift für Th. Zahn 1928 S. 176 ff.

[83]) W. A. 10 III, 61, 7 ff., 23 ff.

[84]) W. A. 10 III, 395, 25: Item so ich komm zu meinem guten Freunde und sag ich zu ihm: Lieber guter Freund, das ist mein Not und Anliegen in Sünden, und er soll frei sagen: Dir sein deine Sünde vergeben, gehe im Friede Gottes, das sollst du glauben und frei glauben, daß sie dir vergeben sein, als wäre Christus selbst dein Beichtvater gewesen, wo ers allein in dem Namen Gottes tut. — 398, 35: Also wenn dich dein Gewissen peinigt, so gehe zu einem frommen Mann, klag ihm deine Not, vergibt er dir die, so sollst du es annehmen, er darf dazu keines Papstes Bullen.

[85]) W. A. 8, 184, 27: Ja, ich sag weiter und warne, daß ja niemand einem Priester als einem Priester heimlich beicht, sondern als einem gemeinen Bruder und Christen; — 15, 487, 6 ff. Si fratrem consulo, sic et sic diabolus me decepit, tamen incipit charitas fraterna et juvat te.

von Matth. 18, 19[86]). Diese Privatbeichte bei dem Bruder kann die Gemeinde nicht entbehren. Ein starker Glaube an die Vergebung bedarf allerdings des Bruders nicht — er mag alleine Gott beichten. Aber wieviele haben solchen starken Glauben?[87]) Und sollten wir nicht jeden Weg, das Evangelium zu hören, mit großem Danke nützen? „Gott hat uns so hoch begnadet, daß er alle Winkel voll des Wortes Gottes gesteckt hat." Das soll man nicht in den Wind schlagen, sondern dankbar aufnehmen[88]). „Das Evangelium soll ohne Unterlaß schallen und klingen durch aller Christen Mund, darum soll mans mit Freuden annehmen, wo und wann mans hören kann, die Hände aufheben und Gott danken, daß du es überall hören kannst"[89]). Das ist für Luther offenbar das Größte an der Gemeinschaft der Heiligen, daß sie bedeutet: Gottes Wort ist mir ganz nahe und gegenwärtig, ich bin von ihm überall umfangen, umtönt, ich brauche nur nach ihm zu fragen. In jedem Bruder ist es mir nahe, denn er darf es mir sagen im Namen Gottes.

Die Gemeinde dient dem Sünder aber nicht nur mit dem Worte der Vergebung, sondern auch mit der Übung der Zucht.

Luther denkt in der ganzen Predigt offenbar in erster Linie an die Beichte bei dem Priester. Aber er redet immer wieder einfach von dem Bruder (488, 4, 8). — Darauf, daß Luther „oftmals auch den Geistlichen absichtlich als Nächsten oder Bruder bezeichnet", hat schon J. Köstlin, Luthers Theologie II² S. 527 hingewiesen. Vgl. auch Holl S. 337, A. 2.

86) W. A. 8, 184, 7 ff. Unter Berufung auf Jesu Zusage heißt es dann: „Drumb laßt uns nur frisch und tröstlich erwägen auf seine klaren Worte, und einer dem andern beichten, raten, helfen und bitten; was uns immer anliegt heimlich, es sei Sünd oder Pein, und ja nicht zweifeln an solcher lichter, heller Zusagung Gottes ..."

87) W. A. 10 III, 63, 1 ff.

88) W. A. 15, 486, 2 ff.; — 488, 8 ff. Vgl. auch die Bearbeitung für den Druck Z. 14 ff.

89) Bearbeitung einer Nachschrift der Predigt Luthers. — In der gleichen Bearbeitung heißt es W. A. 15, 488, 30 f.: Denn welchem willst du dein Gebrechen klagen denn Gott? wo kannst du ihn aber finden denn in deinem Bruder? der kann dich mit Worten stärken und helfen.

Es gehört zu den wesentlichen Merkmalen für die Erneuerung des urchristlichen Gemeindegedankens bei Luther, daß er mit Matth. 18, den Weisungen Jesu für das Verhalten gegen einen Sünder in der Gemeinde, wieder in evangelischem Sinne ernst gemacht hat[90]). Luther beklagt es sehr, daß zu seiner Zeit die Matth. 18, 15 ff. vorgeschriebene öffentliche Beichte des Sünders vor der Gemeinde ganz abgekommen ist und das Evangelium in dieser Beziehung darniederliegt. Er mahnt, sich um Wiederaufrichtung der von Jesus gebotenen Ordnung zu mühen: erst persönliche Ermahnung des Sünders unter vier Augen[91]), dann mit zwei Zeugen, schließlich Anklage vor der ganzen Gemeinde an den Pfarrer —, dieser vollzieht dann an dem Unbußfertigen namens der Gemeinde den Bann, bis er in sich geht und wieder aufgenommen werden kann. Luther kann sich wahre christliche Gemeinde ohne solche Übung der Zucht und des Bannes nicht denken. Sein Kampf gegen den päpstlichen Bann gilt allein dem Mißbrauch des Bannes zu einem hierarchischen Macht- und Kampfmittel[92]). Der Bann selber hat den Sinn der Seelsorge, der Erziehung und Rettung des Sünders durch seine Mutter, die Kirche[93]). Es bleibt gewiß vorbehalten, daß die

---

90) Sermon von dem Bann. 1520. W. A. 6, 63. W. A. 10 III, 58, 17 ff.

91) Vgl. auch W. A. 30 I, 172, 19 ff. (Gr. Kat.). — Die Verwendung von Matth. 18, 15 durch Luther ist besonders bemerkenswert, weil Luther als Text zwar voraussetzt: „Sündigt aber dein Bruder an dir", in seiner Verwertung der Stelle aber über diese Begrenzung weit hinausgeht. Der Fall von Matth. 18, 15 ist nicht nur gegeben, wenn der Bruder sich an mir versündigt. Sondern: „Wenn du einen Wucherer sähest oder einen Räuber, Ehebrecher, Buhler, Säufer und mit dergleichen Laster mehr beladen, so sollst du zu ihm gehen im Geheimen und ihn vermahnen, daß er von dem oder diesem Laster abstehen wolle." 10 III, 59, 33 ff. Luther legt also aus, als wenn der Text kein εἰς σέ hätte. Auch 30 I, 172, 19 ff. ist die Anwendung, obgleich Luther zunächst von der Sünde des Bruders an mir auszugehen scheint, allgemeiner.

92) W. A. 6, 66, 30 ff.

93) W. A. 6, 66, 12 ff. Das ist wohl wahr, wo der Bann recht und verdient billig gefällt wird, da ist er ein Zeichen, Vermahnung und Strafe, daran

Mutter auch zu Unrecht strafen kann. Aber der Bann ist seinem Wesen nach Hilfe, „mütterliche Rute". So „wäre es wohl besser, daß die Christen lehrten den Bann mehr zu lieben, denn zu fürchten, gleich wie wir von Christo gelehrt werden, die Strafe, Pein, auch den Tod zu lieben und nicht zu fürchten"[94].

c) Das Abendmahl. Die Wirklichkeit der Kirche als communio sanctorum fand Luther ausgedrückt und verbürgt in dem Sakrament des Abendmahls[95]. Damit knüpft er an Augustin und die katholische Tradition, wie sie z. B. auch Thomas vertrat, an. Das Abendmahl ist ihm wie Thomas das „Sakrament der Liebe"[96]. Sein Sinn, seine „Bedeutung" ist „Gemeinschaft aller Heiligen"[97]. Daher der Name communio. Luther beruft sich hier wie auch Augustin und Thomas[98] auf Paulus 1. Kor. 10, 16 f. („Das Brot, das wir

---

der Verbannte erkennen soll, daß er selber seine Seele durch Missetat und Sünd dem Teufel übergeben habe, sich beraubt der Gemeinschaft aller Heiligen mit Christo; denn solchen unträglichen Schaden der Sünde will die Mutter, die heilige Kirche, ihrem lieben Sohn anzeigen durch die Strafe des Banns und ihn damit wieder vom Teufel zu Gott bringen.

[94] W. A. 6, 70, 29.

[95] Die Quellen für das Verständnis des Abendmahls als Sakrament der communio reichen von 1519 bis 1524. Zu nennen ist vor allem der Abendmahlssermon von 1519, W. A. 2, 742 ff. Sodann Predigten der Jahre 1522—1524: 10 III, 55 ff.; — 12, 485 ff.; — 15, 497 ff.

[96] W. A. 2, 745, 25. — Vgl. Augustin (In Joann. 26, 13, MSL. 35, Sp. 1613): O signum unitatis! O vinculum caritatis! Thomas, Summa III, qu. 53, 3: ... eucharistia dicitur sacramentum charitatis, quae est vinculum perfectionis, ut dicitur Col. 3, 14. — Bartmann, Dogmatik II 4/5 S. 342: „Die Eucharistie ist das Sakrament der Liebe."

[97] W. A. 2, 743, 7 ff., 694, 22 ff.: Hat mir der Priester geben den heiligen Leichnam Christi, das ein Zeichen und Zusagen ist der Gemeinschaft aller Engel und Heiligen, daß sie mich lieb haben, für mich sorgen, bitten und mit mir leiden, sterben, Sünde tragen und Hölle überwinden ... Ich sei sein würdig oder nit, so bin ich ein Glied der Christenheit nach Laut und Anzeigung dieses Sakraments. — 6, 63, 4 f.: Das Sakrament des heiligen Leichnams Christi ist ein Zeichen der Gemeinschaft aller Heiligen.

[98] Vgl. Loofs, Dogmengeschichte 4 1906 S. 408. Bartmann a. a. O. S. 342.

brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot ist es, so sind wir viele ein Leib; dieweil wir alle eines Brotes teilhaftig sind")[99]. Mit Paulus findet er also den Sinn der Feier in dem Essen von einem Brote, dem Trinken aus einem Kelche bezeichnet. Ja, nicht nur die Handlung, das gemeinsame Essen und Trinken, bedeutet und verkündigt die Gemeinschaft der Heiligen, sondern auch die Elemente Brot und Wein selber: Brot wird, indem die Körner, die „ein jeglichs für sich ein eigen Leib" sind, ihr Eigensein, ihre Gestalt aufgeben, ihr Mehl ineinander mengen und ein Leib werden; entsprechend wird aus den Beeren durch die Hingabe ihres Fürsichseins der Wein. Hier ist „die Liebe abgemalt"[100]. Christus mit seinen Heiligen ist ein geistlicher Körper, ein Kuche. Im Abendmahl empfängt man „ein gewisses Zeichen dieser Gemeinschaft und Einleibung mit Christo und allen Heiligen". Die Liebe und Gemeinschaft Christi und der Seinen ist nämlich an sich verborgen. Das Sakrament gibt uns ein äußeres Pfand dieser Gemeinschaft, an das wir uns halten sollen, bis wir sie unmittelbar erfahren[101].

Die communio ist Gabe und Beruf. So hat auch das Abendmahl den einheitlichen Doppelsinn[102]: es verpfändet mir das priesterliche Opfer und Eintreten Christi und der

---

99) W.A. 2, 743, 24.

100) W.A. 2, 748, 6 ff.; — 12, 488, 11 ff.; — 15, 503, 1 ff., 8 ff. — Ähnl. schon Cyprian in seinen Briefen (ad Caecilium, ep. 63, ad Magnum, ep. 76), Augustin (In Joann. 26, 17, MSL. 35, Sp. 1614), zitiert von Thomas, Summa III, 74, 1; 79, 1. — Vgl. auch Joh. Gerhard loci ed. Preuß V S. 13. — Aber hier überall ist der Vergleichspunkt nur dieser, daß die vielen zur Einheit werden. Dagegen fehlt das für Luthers Deutung Wichtigste: nämlich daß die Körner und Beeren ihre Gestalt verlieren — wie Christus unsere Gestalt annimmt und wir seine und der anderen Christen.

101) W.A. 2, 752, 36 ff.

102) W.A. 2, 743, 27 ff.: Diese Gemeinschaft steht darin, daß alle geistlichen Güter Christi und seiner Heiligen mitgeteilt und gemein werden dem, der dies Sakrament empfängt, wiederum alle Leiden und Sünde auch gemein werden und also Liebe gegen Liebe entzündet wird und vereinigt. 745, 36 ff.

ganzen Kirche für mich[103]), es verpflichtet mich zu priesterlichem Opfer für die Brüder[104]). Man darf sich nicht nur an das Erste halten, an den Trost des Sakraments, und die Pflicht vergessen. Solchem Eigennutz ist das Sakrament nichts nütze. Die Frucht dieses Sakraments ist die Liebe, wie sie sein Grund ist[105]). Luther weiß, daß er mit solchen Sätzen nicht nur die übliche egoistische Abendmahls*praxis*, sondern auch die individualistische Abendmahls*lehre* der Kirche trifft. Das Abendmahl wird in seinem eigentlichen Sinne nicht mehr verstanden[106]). Es werden viele Messen gehalten, „und doch die christliche Gemeinschaft, die da sollt geprediget, geübt und in Christi Exempel fürgehalten werden, ganz untergeht". Das war in der alten Kirche anders — Luther hält seiner Zeit mit ihrer entarteten Abendmahlsfeier das Bild des urchristlichen Herrenmahles vor[107]). Und in der Tat, seine Abendmahls-

[103]) W. A. 2, 744, 8 ff., 28 ff.: Also in diesem Sakrament wird dem Menschen ein gewiß Zeichen von Gott selber geben durch den Priester, daß er mit Christo und seinen Heiligen soll also vereinigt und alle Ding gemein sein, daß Christus' Leiden und Leben soll sein eigen sein, dazu aller Heiligen Leben und Leiden. ... Darum uns zu stärken und ermahnen wider dieselbe Sünde, gibt uns Gott dies Sakrament, als sprech er: Siehe da, dich ficht mancherlei Sünde an, nimm hin dies Zeichen, damit ich dir zusage, daß die Sünde nicht dich allein, sondern meinen Sohn Christum und alle seine Heiligen im Himmel und Erden anficht. Darum sei frisch und getrost, du streitest nicht allein, groß Hilf und Beistand um dich ist." Vgl. weiter S. 745, 7 ff.

[104]) W. A. 2, 745, 19 ff.: Wenn du also dieses Sakrament genossen hast oder nießen willst, so mußt du wiederum mittragen der *Gemeine* Unfall... Da muß nu dein Herz sich in die Lieb ergeben und lernen, wie dies Sakrament ein Sakrament der Lieb ist, und wie dir Lieb und Beistand geschehn, wiederum Lieb und Beistand erzeigen Christo in seinen Dürftigen.

[105]) W. A. 10 III, 55, 10. — 15, 497 ff. Oportet ergo exhibeas charitate te sumpsisse sacramentum. — Daher erinnert Luther, wenn er zur Liebe rufen will, auch in ganz anderem Zusammenhange an den Sinn des Abendmahles, das so viele fruchtlos nehmen. W. A. 11, 76, 26 f.

[106]) W. A. 2, 747, 4 ff., 26 ff. — 10 III, 57, 7 ff.

[107]) W. A. 2, 747, 14 ff. — Luther lehrt das Abendmahl auch in anderer Beziehung als Sakrament der *Gemeinde* verstehen. Er erinnert an die erste Kirche: die Kommunion war Bekenntnis, Erkennungszeichen der Christen, das Verfolgung und Tod über sie brachte. 15, 491, 5 ff.

lehre in den entscheidenden reformatorischen Jahren ist eine Wiederentdeckung der urchristlichen „Gemeinschaft des Leibes Christi". Mit dem neutestamentlichen Gedanken der Kirche als communio hat Luther zugleich das Sakrament der communio als solches wiedergewonnen und der Christenheit aufs Neue geschenkt. Das Abendmahl ist ihm das rechte Sakrament der Kirche als Gemeinde. Es steht im Mittelpunkte ihres Lebens, Ausdruck und Pfand des „Gesetzes Christi", seiner Liebe, **von** der sie lebt, **in** der sie leben soll.

Wie ernst es Luther mit diesem Verständnis des Abendmahls ist, zeigt eine Predigt von 1524, in der Luther es wagt, neben das Essen Christi im gläubigen Genießen des Sakramentes das gegenseitige sich-Essen und Trinken der Christen durch die Gütergemeinschaft der Liebe zu stellen[108]). Wie ich Christum im Glauben an das Wort des Sakramentes esse, so ißt mein Nächster mich wieder: alles, was ich habe, gebe ich ihm und lasse es ihn brauchen; wiederum lasse ich in meiner Armut mir durch ihn dienen und helfen. So ist die Gemeinschaft ein geistliches einander-Essen und -Trinken. Es kann kein Zweifel sein, daß Luther auch das Essen des Nächsten im Sakramente verpfändet weiß[109]). Allerdings hat die Entsprechung zwischen dem Essen Christi und dem Essen des Nächsten bei Luther eine deutliche Grenze: es handelt sich bei der Entsprechung nur um das **geistliche** Essen Christi im

---

[108]) W. A. 15, 503, 6 ff.: Christum per fidem edo, cum credo verbo sacramenti. Ita proximus me edit, quando omnia mea sibi inserviunt. Econtra ego pauper alterius ope indigeo. – In der deutschen Bearbeitung für den Druck heißt es Z. 26 ff.: Wir essen den Herren durch den Glauben des Worts, das die Seele zu sich nimmt und sein geneußt. So isset mein Nächster mich wieder, mein Gut, Leib und Leben gebe ich ihm und alles was ich hab, und laß ihn des alles genießen zu aller Notdurft. Item, so darf ich meines Nächsten wieder, bin auch arm und elend und lasse mir wieder helfen und dienen. Also werden wir ineinander geflochten, daß einer dem andern hilft, wie uns Christus geholfen hat, welches geistlich einander essen und trinken heißt. — Vgl. auch ebenda 498, 14 ff.

[109]) Darauf führt der ganze Zusammenhang der Stelle.

Abendmahl — im Glauben an die Einsetzungsworte —, über das hinaus Luther von einem leiblichen Essen des Leibes Christi weiß[110]. Man darf also die Entsprechung nicht so verstehen, als schließe sie das Interesse an der Realpräsenz des Leibes Christi folgerichtig aus, weil diese in Anwendung auf den Nächsten nicht in Frage komme. Luther hat die Abendmahlslehre keineswegs in die Maße jener Entsprechung eingegrenzt, aber umgekehrt in ihr für die Entsprechung Raum gehabt. Auch das ist wichtig genug.

d) Die Gemeinschaft als Zeugnis. Das in der Gemeinde lebendige Priestertum hat Luther in engste Beziehung zur Verkündigung des Evangeliums gesetzt. Es kann gar nicht anders sein: das Priestertum der Christen lebt ganz und gar von der voraufgehenden Wirklichkeit des Priestertums Christi, dieses ist allein Grund und Kraft für jenes; lebt aber unser Priestertum von dem Christi, so zeugt es auch von ihm, weist über sich hinaus auf Christi Tat, auf Gottes Herz. Christi Tragen der Sünder schuf Erkenntnis Gottes und Lob Gottes. Das Gleiche gilt von der Haltung der Christen gegen die Sünder: sie kann, als Zeugnis von Gottes Liebe, Glauben begründen und im Glauben stärken[111]. „Was will Gott selber sein, wenn er sein Volk also haben will?“

---

[110]) Vgl. die klare Unterscheidung W.A. 23, 179, 17 ff.

[111]) W.A. 10 I, 2 S. 85, 23 ff. (Predigt über die Epistel des 2. Advent, Röm. 15, 1 ff.): Also sollen wir unserer Nächsten Sünd, Bürden und Gebrechlichkeit auch auf uns laden, sie dulden, bessern und helfen. Wenn das dann die Sünder oder Gebrechlichen hören oder empfinden, so wird ihr Herz gegen Gott wohlgemut und muß sprechen: Ei, das ist ja ein feiner, gnädiger Gott und rechter Vater, der solch Volk hat und will von ihnen haben, daß sie uns armen Sünder und Gebrechlichen nicht verurteilen, nicht verdammen, nicht verachten, sondern annehmen, helfen und mit uns fahren sollen, als wären unser Sünd und Gebrechen ihr eigen. Wer wollte solchen Gott nicht lieben, loben, preisen und ehren und aus Grund des Herzens ihm alle Ding vertrauen? Was will er selber sein, wenn er sein Volk also haben will? Siehe, solchen Preis will Gott durch uns erlangen, indem daß wir uns untereinander annehmen und ein jeglicher lasse des Nächsten Sache sein eigen.

e) Die Gegenwart Christi in der Kirche als Gemeinde. Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bedeutet bei Luther eine überaus lebendige Vorstellung von der Gegenwart Christi in der Gemeinde. Christus ist gegenwärtig in doppelter Weise, im Geben und im Nehmen. In dem Worte des Ernstes und Trostes, das die Gemeinde oder der Bruder mir im Namen Gottes sagt, in seinem Eintreten für mich, in seinem Tragen und Helfen ist Christus selber da[112]; wir sollen und dürfen in diesem Sinne, durch Entäußerung zur „Knechtsgestalt", einer des anderen Christus sein[113]. Zugleich aber: in den Bedürftigen, Sündern, Belasteten, Verachteten ist laut seines eigenen Wortes Matth. 25, 40 Christus da[114] — was den geringsten Brüdern geschieht, geschieht ihm; in ihnen allein will er geliebt, bedient sein. Das ist Christi Gegenwart in der Gemeinde.

---

4. Die Schranke von Luthers Gedanken der Liebe.

Wir haben das Bild der Gemeinde bei Luther in seinen Hauptzügen nachgezeichnet. „Siehe, so trägst du sie alle, so

---

sein, damit werden die Leut zum Glauben gereizet und die da schon glauben, werden darinnen gestärkt.

112) Enders 6, 81, 13: Non frustra haec peto, quia opus est mihi fratrum precibus et auxilio, in quibus Christum meum veneror et adoro.

113) W. A. 7, 35, 34 f. ... und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist. 7, 66, 3 ff., 25 ff., 35 f. Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese praebuit mihi. . . Debemus . . unusquisque alteri Christus quidam fieri, ut simus mutuum Christi et Christus idem in omnibus, hoc est, vere Christiani. . .

114) W. A. 12, 333, 24. Vor allem vgl. die Predigt vom 30. Sept. 1526 W. A. 20, 514 ff. In der Bearbeitung der Predigt für den Druck heißt es, sachlich durchaus eins mit Rörers Nachschrift: „Also ist die Welt voll Gottes. In allen Gassen, vor deiner Tür findest du Christum, gaff nicht in den Himmel" usw.

tragen sie dich wieder alle, und sind alle Dinge gemein, gut und böse. Da werden alle Dinge leicht und mag der böse Geist wider die Gemeinde nicht bestehen"[1]). Die Gemeinde stellt sich dar als der lebendige Organismus gegenseitiger Stellvertretung.

Vergleicht man das Bild, das Luther zeichnet, mit dem Neuen Testamente, so mag ein Unterschied zum Bewußtsein kommen. Von dem Paulusworte 1. Kor. 12, 26: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit" — kommt der erste Satz zu einer mächtigen Darstellung, aber nicht ebenso kraftvoll der zweite[2]). Die Liebe, die Luther beschreibt, ist Barmherzigkeit. Sie bedarf, um sich als Liebe zeigen zu können, der Not. Luther kann geradezu sagen: die Liebe könne nicht mehr bestehen, wenn es keine Irrenden und Sünder mehr in der Gemeinde gebe — dann fehle ihr, philosophisch gesprochen, der eigentliche und entsprechende Gegenstand[3]). Die Liebe bedarf eines Bedürfnisses bei dem Bruder[4]). Aber Luthers

---

1) W.A. 2, 745, 33.

2) Ich behaupte selbstverständlich nicht, daß Luther den Gedanken nicht gehabt habe, sondern nur, daß er im Ganzen seines Wortes von der Gemeinschaft zurücktritt. Er findet sich z. B. W.A. 2, 593, 24 ff. zu Gal. 5, 22. Gaudium . . in deo et proximo est . . . . In proximo vero, quando illius bonis non invidemus, sed congratulamur tanquam nostris propriis, laudantes dona dei in illo . . .

3) W.A. 2, 604, 21 ff. Diligere autem est ex animo alteri velle bonum seu quaerere quae sunt alterius. Iam si nullus sit, qui erret, qui ruat, id est qui bono indigeat, quem diliges? cui bonum voles? cui bonum quaeres? Ne potest quidem charitas consistere, nisi sint errantes et peccantes, qui, ut philosophi dicunt, proprium et adequatum objectum sunt charitatis seu materia dilectionis. Vgl. 603, 26 f.: Christus . . sinit aliquos labi, ut habeant firmiores causam, qua evangelicam et christianam fraternitatem exerceant, ne charitas otiosa sit ruatque et ipsa.

4) Simmels Kritik der christlichen Nächstenliebe hat der lutherischen Tradition gegenüber nicht ganz Unrecht. Logos X S. 52: „An der christlichen Nächstenliebe ist dies das Unsympathische, daß sie sich eigentlich immer

eigener Begriff der Liebe als „von Herzen dem anderen Gutes wünschen“, „das des anderen suchen“ macht diese Beschränkung nicht nötig. Die Freude an dem anderen und seiner Gabe und Kraft, die Hingabe an ihn, als Bereitschaft, sich ihm dienend unterzuordnen, die Liebe des Dankes (vgl. 2. Kor. 12, 15), die „Offenheit“ (2. Kor. 6, 12, 13) für uns sich darbietende Liebe — das alles liegt in jenem Grundwillen der Liebe eingeschlossen. Warum ist z. B. vom Danke, den Luther in der Beziehung zu Gott so stark betont, im Verhältnis der Brüder so wenig die Rede? Es ist zu begreifen, daß Luther die Solidarität mit der Not und Sünde der anderen, die dem Priestertum Christi entspricht, in den Vordergrund rückte: diese Liebe ist das eigentlich Neue und Besondere des Evangeliums; sie wurde durch den Moralismus immer wieder gefährdet; hier hatte die Gemeinde am meisten zu lernen. Aber der Gedanke der Liebe und Gemeinschaft kam dabei doch nicht zu seiner ganzen Fülle[5]). Das war auch für das Leben nicht ohne Folgen. Die lutherische Kirche sah in der anderen Kirche den Gegner oder den Gegenstand der Evangelisation; von der Freude und Ehrung der fremden Gabe wußte man wenig[6]).

---

nur um die Not des Nächsten kümmert, sich nur als Impuls zur Hilfe darstellt, durch die Not erst eigentlich hervorgerufen wird.“ Vgl. Schlatters Urteil in der nächsten Anm.

[5]) Vgl. A. Schlatter, Die Offenbarung des heiligen Geistes in der deutschen Reformation. 1925. S. 17. „Luthers reiche und unermüdliche Liebe war Barmherzigkeit, die sich durch die Not zur Hilfe aufwecken ließ. Niemals darf die evangelische Kirche vergessen, daß die Liebe barmherzig ist; ist sie aber einzig Barmherzigkeit? Stellt sie die Gemeinschaft nur dann her, wenn die Not nach der Hilfe schreit?“ Ähnlich schon in seiner Christlichen Ethik 1914 S. 59 f.: „Die kirchliche Tradition leidet an der einseitigen Betonung der Barmherzigkeit.“

[6]) Die menschliche Liebe hat Norm und Vorbild gewiß an der Liebe Gottes. Das heißt aber nicht, daß alle Möglichkeiten der Liebe von Mensch zu Mensch auch in Gottes Liebe wirklich wären. Der Dank z. B. ist nur dem Menschen eigen. Soll also die ganze Fülle von Erweisungen der uns gebotenen Liebe zur Geltung kommen, dann darf die Beschreibung nicht bei Gottes und Christi Vorbild der Liebe stehen bleiben.

Der tiefste Grund für diese Begrenzung liegt in dem Zusammenhange des lutherischen Liebesgedankens mit der theologia crucis. Damit nehmen wir unsere am Schlusse des 2. Abschnittes zurückgestellte Frage wieder auf. Wenn Luther von der Liebe redet, dann blickt er auf die Sünderliebe Gottes in Christo[7]. Eine andere Liebe als diese gebrochene des Kreuzes, Liebe zu Unwürdigen, Verachteten und Sündern gibt es für uns Menschen nicht. So oft Luther auch 1. Kor. 12 und andere biblische Abschnitte, die darüber wohl hätten hinausbringen können, anführt, — zuletzt liegt aller Ton bei ihm doch auf der Sünderliebe.

Ohne Frage, die theologia crucis ist die Stärke von Luthers Liebesgedanken. Von ihr aus hat er den Gedanken der Gemeinschaft gereinigt, indem er ihn scharf gegen alle lustbetonte, eudämonistische und ästhetische Liebe, von welcher Antike, Kirche, Scholastik und Mystik voll waren, abgrenzte. Aber durch die theologia crucis hat Luthers Liebesgedanke auch seine Grenze mitbekommen. Ist die am Kreuze erscheinende Liebe der einzige Maßstab, dann wird die Liebe zu dem Starken und Wertvollen, die Freude an der reichen Gabe des anderen übersehen; es scheint fast, sie sei möglich nur als genießerische Liebe, die zu ächten ist. Aber ist das richtig? Gott selber liebt die Menschen nicht nur mit der Sünderliebe, sondern auch jederzeit mit der Liebe des Schöpfers. Sonst würde er sie nicht stark und mannigfaltig machen. Wohl werden wir der Schöpferliebe erst in der Erfahrung der Sünderliebe über allen

[7]) In der Tessaradekas spricht Luther (W. A. 6, 131, 20 ff.) von der Freude an den Gaben und Gütern der anderen, durch die sie uns zu eigen werden. Aber der Ton wird doch sogleich auf das Letztere gelegt, daß durch die Freude an ihrem Reichtum dieser unsere eigene Armut bedeckt. Die Freude ist also als Mittel der Hilfe in der Not verstanden, sie kommt nicht in ihrem Eigen-Sinne zur Geltung. Das gilt auch für das Verhältnis zu den Heiligen. Der Dank für sie, zu dem Luther ruft (z. B. W. A. 10 III, 408, 29), ist immer auf ihre Bedeutung für uns bezogen; er hat nicht den Ton der anbetenden Freude an Gottes Freiheit und Fülle in der Begabung und Führung der Seinen.

Zweifel hinaus gewiß; aber darum fallen beide doch keineswegs zusammen. Der Schöpferliebe Gottes gehorchen wir nun, indem wir offen stehen für die Freude an fremder Gabe, Kraft, Gelingen. Es ist im Grunde die Freude an Gott dem Schöpfer. Auch sie steht mit der theologia crucis in engstem Zusammenhange; denn das Gericht des Kreuzes macht das Herz frei von der Selbstsucht zu jener Freude. Der Feind wahrer Liebe ist nicht nur der selbstische Eros, der den anderen genießt, sondern auch die selbstische Enge des Neides, der sich der Gabe des anderen nicht zu freuen vermag. Nicht alle Freude an dem anderen ist Eros.[8]) Darum kommen wir in eine Enge, wenn wir nur das Entweder-Oder von Eros und amor crucis kennen. Gewiß, amor crucis ist alle echte Liebe, denn wir werden erst am Kreuze zu ihr frei — frei aber nicht allein zur Barmherzigkeit, sondern auch zur Freude; frei nicht allein zum not-wendigen Dienste, sondern auch zur Fülle, zur überschwänglichen Gabe[9]).

---

[8]) Natürlich gibt es eine Mitfreude, die erotisch ist und auf der wechselseitigen Befriedigung des Glückseligkeitstriebes beruht. Feuerbach hat für sie eine Stelle in seiner Philosophie der Liebe. Vgl. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus III S. 209 f.

[9]) Vgl. auch meine „letzten Dinge"[3] S. 248. Es ist die Bedeutung von Schlatters Ethik, im Anschluß an das Neue Testament die Liebe wieder in dem ganzen Reichtum ihrer Beziehungen dargestellt zu haben. Hier durchbricht er eine offenkundige Schranke der reformatorischen Theologie und kirchlichen Tradition.

Drittes Kapitel.

Die communio im Verhältnis zu anderen Zügen in Luthers Kirchengedanken.

Zwei Züge in der reformatorischen Lehre lassen die starke Betonung der Gemeinde, der wirklichen Gemeinschaft im ersten Augenblicke verwunderlich erscheinen: die einsame Selbstverantwortung des Einzelnen vor Gott und die Unsichtbarkeit der wahren Kirche. Handelt es sich hier wirklich, wie es zuerst scheint, um harte Gegensätze? Vielleicht wird gerade, wenn wir von diesen beiden reformatorischen Sätzen aus die „Gemeinschaft der Heiligen" beleuchten, ihre Bedeutung sich noch klarer als bisher enthüllen.

1. Das Wichtigste ist oben schon im Vorübergehen gestreift. Luther weiß den Einzelnen einsam und selbständig vor Gott stehen und weiß ihn doch zugleich in der Gemeinde[1]). „Einer trage des anderen Last" und „Ein jeglicher wird seine Last tragen", beide Paulusworte aus Gal. 6 kommen bei ihm zu ihrem Rechte. Gemeinschaft und Einsamkeit, beides gehört in seine Beschreibung des Christenstandes hinein. Ergibt das einen Zusammenklang? Dann sicherlich, wenn die Gemeinschaft und ihr Stellvertreten gerade den Sinn hat, den Einzelnen zu seiner Entscheidung klar und stark zu machen; wenn wiederum das Leben des Einzelnen mit Gott ihn unmittelbar in die Gemeinschaft weist, weil Gott niemanden zu etwas anderem schafft, erlöst und beruft als zur Gemeinschaft[2]). Beides aber ist deutlich Luthers Meinung. Die Probe

---

[1]) Vgl. zu dieser „Spannung" Ihmels, Das Christentum Luthers in seiner Eigenart, 1917. S. 47 ff.

[2]) W. A. 21, 346, 21: Es ist ein jeder Mensch um des andern willen geschaffen und geboren. (Wortlaut nach Crucigers Bearbeitung.)

auf den Zusammenklang der Einsamkeit und Gemeinschaft kann man machen, indem man sich auf ihre unlösbare Zusammengehörigkeit besinnt. Die Gemeinschaft ist communio im theologischen Sinne nur dann, wenn solche, die frei voneinander sind durch die Unmittelbarkeit zu Gott, verbunden werden. Und der Einzelne wird ein Einzelner vor Gott nur durch den Dienst der Gemeinde am Wort, und eben dann, wenn er zum ersten Male den Ruf und Anspruch der Gemeinschaft hört. Man ist Christ immer für sich — und doch in keinem Augenblicke „für sich“, sondern durch andere und für andere — beides ist untrennbar.

2. Die Kirche bedeutet für Luther eine wirkliche Gemeinschaft. Aber kann das im Ernste gemeint sein, wenn Luther doch zugleich die Unsichtbarkeit der Kirche Gottes lehrt: niemand weiß, wer zu ihr gehört, außer Gott allein!? Dieser Einwand ist von katholischer Seite erhoben [3]) und hat auch auf evangelischer Seite zu dem Versuche geführt, von Luthers Betonung der Gemeinschaft aus seinen Gedanken der Unsichtbarkeit der Kirche umzudeuten [4]): nimmt Luther die Gemein-

---

[3]) Grisar, Luther III S. 770 f., 774 f. Er knüpft an Köstlins Satz an, „die Kirche sei nach Luther ein lebendiger Inbegriff wirklicher, im Geist verbundener Persönlichkeiten“ und fährt fort: „so sieht jeder auf den ersten Blick, daß diese Persönlichkeiten zwar rein logisch insofern miteinander verbunden sind, daß sich auf alle dieselbe Kategorie des ‚Gläubigen‘ anwenden läßt, daß aber damit keine wie immer geartete reale Wechselbeziehung dieser Persönlichkeiten gegeben ist, mithin von einer ‚Kirche‘, d. h. von einer realen, wenn auch unsichtbaren Gemeinschaft keine Rede sein kann.“ Ebenso B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik II 4/5 1921 S. 203: „Bei den Protestanten kann die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen nicht zum vollen Ausdruck kommen, weil die Unsichtbarkeit der Kirche eine Gemeinschaft ausschließt. Daher fehlt dort auch der konsequente Glaube an die christliche Fürbitte, an Heiligenverehrung und Zuwendbarkeit der Verdienste an andere.“ Noch schärfer Scheeben-Atzberger IV, 3 S. 882. S. oben S. 21 f.

[4]) E. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche. St. Kr. 1900 S. 429 ff. „Die Gemeinde, die Zahl wahrhaft christlicher Persönlichkeiten, in deren Mitte er stand, war ihm in Wirklichkeit eine Macht, deren Einfluß er immer von neuem an sich erfuhr ...

schaft ernst, d. h. weiß er die Glaubenden „in einem direkten geistlichen Verkehr“, so muß doch nach seinem Urteil ein Glaubender um den anderen, also um seinen Glauben wissen!

Zur Antwort müssen wir zunächst die verschiedenen Züge in Luthers Gemeinschaftsgedanken deutlich unterscheiden. a) Luther denkt bei der Gemeinschaft, deren er sich tröstet, einmal ohne Frage an eine geistliche Wirklichkeit, die man nicht sehen kann, auch nicht „erfährt“: es ist die Einleibung in die Gemeinschaft mit Christus und allen Heiligen, kraft deren Christi und der Seinen Fürbitte und Gerechtigkeit mir gehören. Sie wird so wenig erfahren, daß wir für sie vielmehr ein Zeichen oder Pfand bedürfen. Im Worte wird sie uns zugesagt, das sichtbare Zeichen des Sakramentes ist Pfand. Daß Christus für mich eintritt, samt den Seinen, ist eine verborgene, auch mir selber verborgene Wirklichkeit, durchaus zu unterscheiden von erfahrbarer Liebe und Hilfe, eine Wirklichkeit, deren ich ja gerade im Tode gewiß sein muß, wo alle Sichtbarkeit und Erfahrbarkeit mich verläßt. Sie ist also Gegenstand des *Glaubens* — und der Glaube hängt am Sakramente, bis die Gemeinschaft auch erfahren und offenkundig wird[5]). Hier entsteht also keine

---

Aber damit ist doch wohl ohne weiteres gegeben, daß er den Glauben dieser Personen seiner Umgebung tatsächlich wahrgenommen hat.“ Die Worte Luthers „Niemand sieht, wer heilig und gläubig ist“ gelten nach R. nur für die Ungläubigen, nicht für die Gläubigen. Gälte die Unsichtbarkeit der Kirche auch für die Gläubigen, so würde „das, was Luther Kirche nennt, einfach aufhören, eine Gemeinschaft von Personen zu sein, die in lebendiger Beziehung zueinander stehen; es wäre nichts weiter als ein bloßes Aggregat einer Reihe von Personen mit derselben Eigenschaft der Gläubigkeit“. (Man beachte, wie Grisar und Rietschel hier zusammentreffen.) Da das nicht Luthers Meinung ist, „bleibt nichts übrig als zuzugeben, daß es nach ihm dem Gläubigen wohl möglich ist, *aus eigener Erfahrung der Zugehörigkeit anderer Personen zur Kirche inne zu werden*“. — Zu der ganzen Frage vgl. W. Walther, Luthers Kirche 1917, S. 23 ff., 65 ff. Seine Antwort an Rietschel hat m. E. Luther für sich, wenn auch, da für Luther die Frage so nicht gestellt war, die belegenden Zitate fehlen.

[5]) W. A. 2, 752, 26 ff. Derhalben es auch nutz und not ist, daß die

Spannung zwischen der Verborgenheit und der Wirklichkeit der Gemeinschaft.

b) Aber Luther sucht die Wirklichkeit der Gemeinschaft doch auch in seiner Nähe, in Mahnung, Geduld, Tröstung derer, mit denen wir leben. Er findet sie in ganz bestimmten, greifbaren Erfahrungen innerhalb der geschichtlichen Kirchengemeinschaft. Hier wird die uns gestellte Frage brennend: wie kann es gegenwärtige Gemeinschaft in Luthers Sinne geben, wenn einer nicht um die Zugehörigkeit des anderen zu Christus weiß? — Indessen, ein Ausweg ist offenbar darin gegeben, daß einer dem anderen ja mit nichts Größerem dienen kann, als mit dem Worte Gottes. Es liegt im Grunde nicht an seiner Liebe und Geduld als menschlicher, sondern als „im Namen Christi" geschehender. Nicht daß gerade er liebt, sondern daß Liebe da ist und durch ihn mich erreicht, ist das Entscheidende. Was im Blicke auf die Predigt von Luther gesagt wird, gilt auch für das mutuum colloquium et consolatio fratrum: „Wer dem Wort glaubt, der achtet nicht, wer die Person ist, die das Wort sagt, und ehret auch nicht das Wort um der Person willen, sondern wiederum die Person ehret er um des Wortes willen, setzt immer die Person über das Wort;... und ob die Person unterginge oder gleich vom Glauben fiele und anders predigte, so läßt er eher die Person, denn das Wort fahren, bleibt auf dem, das er

---

Lieb und Gemeinschaft Christi und aller Heiligen verborgen, unsichtlich und geistlich gescheh, und nur ein leiblich, sichtlich, äußerlich Zeichen derselben uns geben werde. Denn wo dieselbe Lieb, Gemeinschaft und Beistand öffentlich wäre wie der Menschen zeitlich Gemeinschaft, so würden wir dadurch nicht gestärkt noch geübt, in die unsichtlichen und ewigen Güter zu trauen oder ihrer zu begehren ... Es muß alles zeitliche und empfindliche (= erfahrbare) Ding abfallen und wir ihrer ganz entwöhnen, sollen wir zu Gott kommen. 753, 12 ff. Denn der Tod nimmt alles sichtlich Ding und scheidet uns von den Menschen und zeitlichen Dingen. So müssen wir dagegen haben Hilfe der unsichtlichen und ewigen, und die werden uns im Sakrament und Zeichen angegeben, daran wir mit dem Glauben so lange hangen, bis wir sie erlangen auch empfindlich und öffentlich.

gehört hat — es sei Person, es komme Person, es gehe Person, wie und wenn es mag und will"[6]). Das heißt also: Das Wort der Mahnung und Aufrichtung, das ein Bruder mir sagt, hat seine Bedeutung auch ohne die vorherige Gewißheit, daß der andere selber wirklich im Glauben dem Worte gehorsamt, dessen Träger er mir gegenüber ist[7]). Das Vertrauen zu ihm trägt nicht das Wort, sondern die Autorität des Wortes begründet Vertrauen auch zu seinem Boten. So gewiß es mich gefangen nimmt, muß ich auch den, der es an mich trägt, von ihm gefangen denken. Meine Zuversicht zu dem anderen ist also im strengen Sinne ein Glaubensakt; ich glaube nicht an ihn, sondern mit Bezug auf ihn: ich glaube an das Wort, dessen Bote er ist, und um des Wortes willen vertraue ich, daß es seiner wie meiner wahrhaft mächtig ist. Ich nehme den Glauben des anderen nicht wahr, sondern bin seiner im Glauben an Gottes Wort gewiß.

Daß alles an dem Worte und nicht an der Durchsichtigkeit des Menschen liegt, das gilt auch, wenn wir nicht an die redende Verkündigung, sondern an die Gemeinschaft überhaupt, die Bewährung der Gütergemeinschaft denken. Das eine, was zu ergreifen not ist in aller communio, ist doch, daß Gott sich mit uns gemein macht, daß Christus sich an uns hingibt. Das erfahre ich aber nicht an menschlicher Liebestätigkeit und Hingabe als solcher, an ihrer Völligkeit und letzten Wahrhaftigkeit — wer kann auch dem anderen ins Herz sehen? —; sondern erst dann, wenn ich menschliche communio erfahre im Zusammenhange mit dem Worte von Christus, wird sie mir im Glauben zur Gegenwart des Handelns Christi selber. Dabei tritt dann die Frage nach ihrer letzten menschlichen Einfalt ganz zurück. Genug, daß Menschen mit der Angabe, gesendet zu sein, also mit dem Rückweis auf Christi Willen, zu mir kommen. Dann wird ihre Haltung zu mir Gleichnis und

6) W. A. 10 I, 1; 129, 16 ff.

7) Vgl. auch Rietschel a. a. O. S. 432, der sich diesen Einwand gegen seine Anschauung macht, ohne zu merken, daß er sie tödlich trifft.

Erweis der communio Christi, auch wenn sie, ihnen und mir verborgen, nicht aus der Wahrheit wären. Aber um des Zusammenhanges willen mit dem Worte von Christus vertraue ich, ohne psychologische Durchsichtigkeit ihrer „Persönlichkeit", nun auch ihrem Willen zu mir [8]).

So ist die Wirklichkeit der communio mit Christus unabhängig von dem Wissen um den, seinem Wesen nach unwißbaren, Glauben der Menschen, die die communio an mich tragen. Aber der Glaube an Christus wird seinerseits zum Grunde der Gewißheit um die Gemeinde Glaubender, die mit mir handelt.

Ist das einmal eingesehen, dann wird man noch weiter sagen dürfen: es ist keinesfalls im Sinne Luthers, jedem Gliede der äußeren Kirche zu begegnen mit der zweifelnden Frage, ob es zur wahren Kirche gehöre. Luther hat die Unsichtbarkeit der Kirche geltend gemacht im Kampfe mit Rom und im Kampfe mit den Schwärmern, als Unterscheidung der Kirche Gottes von einer empirischen, organisierten Gemeinde: gegen die hierarchische Anmaßung, die kuriale Rechtshandlungen mit Gottes Spruch gleichsetzte [9]), und gegen sektiererische Kurzschlüsse, die menschliches Sammeln und Absondern mit dem Sammeln und Sondern Gottes verwechselten. Ihnen gegenüber gilt: die wahre Kirche und die Zugehörigkeit zu ihr ist weder an hierarchischen noch an moralischen Merkmalen wesentlich zu erkennen. Der Hirte Christus allein kennt seine Herde

---

[8]) Vgl. zu alledem auch die eindringenden Erwägungen W. Walthers a. a. O. S. 28 ff.

[9]) Vgl. vor allem den Sermo de virtute excommunicationis 1518, W. A. 1, 639, 1 ff. und den Sermon vom Bann 1520. W. A. 6, 64, 1 ff., wo Luther gerade mit Bezug auf den Bann zweierlei Gemeinschaft unterscheidet: die „äußere, leibliche, sichtliche" und die andere, die „innerlich, geistlich, unsichtlich im Herzen". „Diese Gemeinschaft mag weder geben noch nehmen irgend ein Mensch, er sei Bischof, Papst, ja auch Engel oder alle Kreaturen, sondern allein Gott selbst durch seinen heiligen Geist muß die eingießen ins Herz des Menschen, der da glaubt ... Also mag auch hieher kein Bann reichen noch sein ..."

und seine Schafe, er allein ist darum imstande, seine Kirche zu regieren[10]. Diese Sätze sind aus einer evangelischen Theologie nicht auszutilgen, solange sie Theologie der Rechtfertigung sola fide bleiben will. Aber sie sind auch nicht dazu da, den Zweifel an der Wirklichkeit der Kirche als Gemeinschaft zu nähren. Luthers neutestamentliche Gesundheit wird daran klar, daß er nicht daran gedacht hat, aus jenem unerläßlichen kritischen Gedanken einen religiösen Solipsismus zu machen, der keine Glaubenden, keine Gemeinde um sich herum kennt. Er hat zwar oft betont, daß es wenige Christen gebe. Aber er weiß sich von Menschen des Glaubens umgeben und redet von den Vätern wie Augustinus und Bernhard als von den Gliedern der Kirche Gottes. Er spricht von der christlichen Gemeinde, an die man sich halten solle, um Christus zu finden, als von einer offenkundigen Wirklichkeit[11]. Er ruft sie als Volk des

---

[10]) E. A. 12, 48 f. Obwohl die Christen auch äußerliche Zeichen haben, von Christo gegeben, nämlich die Taufe, Sakrament und Predigt das Evangelii, so kann doch das wohl fehlen (so man von eines jeden Person insonderheit urteilen soll). ... Aber dabei ist es allein zu kennen, wo inwendig im Herzen der Glaube ist, der Christum für seinen Hirten hält. Wer kennt aber diese? Das wirst du an mir noch ich an dir nicht ersehen; denn es kann keiner dem andern ins Herz sehen. Darum bleibts wohl also, daß solche Schaf und Herde niemand kennet und ausmalen kann, denn dieser Hirte Christus alleine... Also stößt er hiemit abermal das Judentum mit seinem Gesetz, Priestertum und viel mehr unser Papsttum mit alle seinem Wesen und nimmt ihnen allen die Macht, seine Herde zu regieren und darüber zu urteilen; will schlecht sich samt seiner Kirchen von ihnen ungemeistert haben, verwirft und verdammt alle solch Urteil, so sie wollen davon fällen, welches Christen oder nicht Christen und Gottes Volk sind, nach ihrem Mose oder ander äußerlicher Ordnung und Regiment. Und sagt ihnen dawider, daß sie nicht sollen noch können seine Schafe kennen; und er dennoch seine Kirche haben und erhalten will, ob sie gleich beide, den Hirten und die Schafe, nicht kennen noch annehmen, sondern, als von Gottes Volk abgesondert, verwerfen und verdammen.

[11]) W. A. 10 I, 1; 140, 8 ff.: Wer Christum finden soll, der muß die Kirche am ersten finden... Nun ist die Kirche nicht Holz und Stein, sondern der Haufe christgläubiger Leute, zu der muß man sich halten und sehen, wie die glauben, beten und lehren; die haben Christum gewißlich bei sich...

Herrn, als des Hirten Schafe, die ihres Hirten Stimme kennen, zum Handeln[12]): zur Übung der Zucht[13]), zum Urteilen über Lehre, zur Wahl der Prediger. Hätte er den Satz, daß kein Mensch wisse, ob der andere Christ sei, doktrinär gemeint, dann gäbe es niemals christliche Gemeinschaft, niemals Gemeinde als Subjekt christlichen Handelns. Dafür bietet die Geschichte des Luthertums Beispiele. Aber Luther zerstört nicht mit dem protestantischen Satze von der Verborgenheit der Gemeinde die evangelische Wirklichkeit der Gemeinde. Warum nicht? Er schaut nicht skeptisch auf den Einzelnen, sondern gläubig auf Gottes Wort und seine Macht. Um seinetwillen behandelt er die durchs Wort Berufenen als Gemeinde des Herrn. Dieses Schauen auf das berufende Wort und das daraus geborene Vertrauen ist ja auch mir, dem Fragenden selber, gegenüber die einzige Möglichkeit. Es wäre schlechterdings unmöglich, im Blicke auf andere ständig zu zweifeln, da kein sicheres Kennzeichen des Glaubens und damit der Zugehörigkeit zur Kirche vorhanden sei, und im Blicke auf sich selber gewiß zu sein. Der Hinweis auf die Unmöglichkeit, den Glauben zu erkennen, gilt selbstverständlich auch für den Fragenden und Redenden selber. Auch ihm gegenüber steht fest: der Herr allein kennt die Seinen[14]). Ich weiß nicht ob mein Bruder glaubt; ich weiß auch nicht, ob ich glaube. Ich

[12]) W. A. 11, 408 ff. (Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe ...).

[13]) W. A. 10 III, 58 ff.

[14]) W. A. 9, 196, 16 f.: Daß auch all sein Volk inwendig und verborgen ist, auch vor ihnen selber. — Es ist also nicht im Sinne Luthers, jedenfalls in seiner Frühzeit, wenn W. Elert (Die Lehre des Luthertums im Abriß². 1926 S. 57) sagt: „Da wir das Vorhandensein des rechtfertigenden Glaubens bei anderen nicht feststellen können, so hat über die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Heiligen der Christ nur von sich selbst Gewißheit. Dieser aber hat sie wirklich." Vgl. auch R. Br. II, 89 Ficker. Numquam scire possumus, an iustificati simus an credamus. Anders allerdings im Galater-Kommentar von 1519, W. A. 2, 458, 32: Quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias?

weiß nur, daß ich zum Glauben berufen und ermächtigt bin; ich weiß, an wen ich glaube. Um dieser Berufung, nicht um meines Gläubigseins willen weiß ich mich in der Kirche. Stehe ich so mir selber nicht als Beobachter, sondern im Glauben gegenüber, so auch den Brüdern. Zweifel, Frage entsteht dort wie hier immer wieder im Blicke auf die menschliche Wirklichkeit. Aber ich bin hier wie dort auch immer wieder zum Glauben an die Kirche ermächtigt, weil Gottes berufendes Wort unter uns da ist. So stehe ich unter den Gliedern der empirischen Kirche als in der Gemeinde Gottes[15]), zur communio, auch zur gemeinsamen Tat gerufen. Die Erinnerung an die Verborgenheit der Kirche ist ein Vorbehalt uns allen gegenüber, eine kritische Grenze gegenüber allem „Rechnen" mit der Kirche, gegenüber allem kirchlichen Bauen, Sammeln, sich-Absondern,

---

[15]) Besonders lehrreich ist die erst während der Korrektur von mir bemerkte Stelle in de servo arbitrio W. A. 18, 651, 31 ff. Sanctos eos dico et habeo, Ecclesiam Dei eos voco et sentio canone charitatis, non canone fidei. Hoc est, Charitas, quae omnia optima de quovis cogitat nec est suspicax omniaque credit ac praesumit de proximis bona, sanctum vocat quemlibet baptisatum . . . Fides vero nullum vocat sanctum nisi divino judicio declaratum. — Wenn Luther hier das Urteil der Liebe, nicht das Urteil des Glaubens die Getauften als Heilige, als „Kirche" ansehen läßt, so bedeutet das nicht einfach einen Gegensatz gegen den oben im Texte vertretenen Gedanken, daß der Christ in Hinsicht auf den Bruder an die Kirche glaubt. Denn erstens ist an der angeführten Stelle vom canon fidei in ganz besonderem, prägnanten, nämlich dogmatischen Sinne die Rede. Erasmus hatte die Autorität der kirchlichen Tradition und ihrer „heiligen" Männer gegen Luther ins Feld geführt. Da erklärt Luther: ihre Heiligkeit ist nicht so gewiß, daß man damit ein Dogma bestätigen kann. Sie ist nicht de fide. Man kann nicht die Heiligkeit dieses oder jenes als Dogma ausgeben. (Ideo cum omnes debeamus haberi invicem sancti jure charitatis, nullus tamen debet sanctus decerni jure fidei, tanquam articulus sit fidei, illum vel illum esse sanctum.) — Zweitens: Das Urteil der Liebe, das die Getauften als „heilig" ansieht, ist selbstverständlich auch ein Urteil des Glaubens im allgemeineren Sinne, denn es bezieht sich ja nicht auf Beliebige, sondern eben auf Getaufte (baptisatum), hat also Grund an Gottes Gnadenmittel.

Handeln, als wäre es ohne weiteres Christi Werk. Dennoch bauen, handeln, sammeln wir im Gehorsam gegen die Berufung — so gut wie ich, der Einzelne, zum Handeln gerufen bin und doch auf des Herrn Gericht warte, ob mein Werk in Gott getan war.

Es bedeutet also keinen Widerspruch, wenn Luthers Kirche nur dem Glauben gewiß und doch wahrhafte Gemeinschaft ist. Die Kirche des Glaubens ist zugleich Gemeinschaft der Liebe.

Anhang.

Bemerkungen zu E. Kohlmeyers Aufsatz „Die Bedeutung der Kirche für Luther" (Z. K. G. XLVII, N. F. X, S. 466 ff.).

Erst während der Korrektur bekam ich Kohlmeyers lehrreiche Darstellung von Luthers Kirchengedanken in die Hände. An dieser Stelle noch kurz auf sie einzugehen besteht ein doppelter Anlaß. Zunächst bietet der Aufsatz Kohlmeyers die notwendige Ergänzung zu meiner Wiedergabe Luthers; nicht nur insofern, als K. auf die Bedeutung der Gemeinschaft bei Luther im Zusammenhange der Kirchenidee Luthers überhaupt zu sprechen kommt (während ich selber lediglich von der Kirche als Gemeinschaft handle); sondern vor allem, weil K. mehr als ich auf die Genesis des communio-Gedankens bei Luther eingeht, auf seine allmähliche Verselbständigung gegenüber dem katholischen Erbe, deren Phasen z. B. an der veränderten Stellung der Heiligen vor und nach 1520 abgelesen werden können. Für diese Dinge darf ich auf K. verweisen.

Sodann aber gilt es, eine Differenz zwischen seiner und meiner Darstellung herauszuheben. Von dem uns Gemeinsamen sehe ich dabei ab, stelle nur fest, daß wir in wichtigen Grundgedanken seiner Abhandlung, z. B. darin, daß Luthers Kirchenauffassung von seiner Christusauffassung (477), also von der theologia crucis bestimmt werde, oder in der Betonung des Zusammenhanges von Kirchengedanken und Ethik (493) ganz einig sind. Der Unterschied zwischen uns entsteht gegenüber der Frage, welche Bedeutung der Begriff der communio sanctorum für Luther gehabt habe. Um diesen überlieferten Begriff, nicht um die Betonung der Gemeinschaft als solcher bei Luther geht es — in letzterer Hinsicht weichen wir nicht voneinander ab. Aber Kohlmeyer erklärt: Luther übernahm die augustinisch-scholastische Idee der communio sanctorum und behielt sie als Rahmen bei. Die ins Innerste reichende Veränderung, die er dabei an ihr vollzog,

vor allem durch den Satz von ihrer Transzendenz und Verborgenheit, stellte nun die Wirklichkeit der Gemeinschaft in der Kirche in Frage. Zwar kennt Luther „vor allem in seiner Anfangszeit eine reale Gemeinschaft innerhalb dieses corpus Christi". — K. bezieht sich vor allem auf den Abendmahlssermon von 1519 (480, 496). Aber in dem Maße, als die „katholischen Residuen der Heiligenverehrung ganz zurücktreten", „verengt und vertieft sich für Luther die Gemeinschaft in der wahren Kirche praktisch immer mehr auf den zentralen Gedanken: Christus als das Haupt". „Die Gemeinschaft der Glieder geht auf in der Gemeinschaft mit Christus." „Der katholische Vorwurf der Aufhebung der Gemeinschaft ist insofern also nicht ohne Grund." (481, A. 3.) Der Austausch der sancti untereinander ist also zwar bezeichnend für Luthers Frühzeit, tritt aber „ganz zurück hinter dem einzigen, übernatürlichen Band, welches die Glieder mit dem Haupt verbindet" (496). Luther verlegt vielmehr den ganzen Austausch aus der „supranaturalen Sphäre" in die „fleischgewordene" Kirche, aus der unsichtbaren Kirche in die sichtbare Gemeinschaft der Christenheit. Die Gemeinschaft mit den christlichen Brüdern auf Erden aber ist nicht gleich der communio sanctorum, denn die Bekenner des Christentums sind zwar auch „von Gott geheiligt" und nach dem Urteil der Liebe sehen wir sie als Christen an — aber communio sanctorum ist etwas anderes. „Der traditionelle Ausdruck der c. s. trifft den innersten Punkt in Luthers Kirchenbegriff nicht mehr. 1519 versucht Luther, ihn fruchtbar zu machen, aber seine eigentliche Linie traf dieser Begriff nicht, konnte es auch nicht, da er aus anderen Zusammenhängen stammt." (496, A. 3.) — Von Kohlmeyers Lutherverständnis aus wäre also der Obertitel meines Buches zu beanstanden: Luther hat wohl ein lebendiges Bild der Kirche als Gemeinschaft gezeichnet, aber mit der Idee der communio sanctorum hat es, jedenfalls nach 1520, im Grunde nichts mehr zu tun.

Nun stimme ich Kohlmeyer darin völlig zu, daß bei Luther eine doppelte Wirklichkeit der Gemeinschaft zu unterscheiden ist: 1. Die verborgene, unsichtbare und geistliche Gemeinschaft, die man nicht „erfährt", sondern sich durch das Sakrament verbürgen läßt; 2. die erfahrbare, in der empirischen Kirche konkret als Aufgabe gestellte Gemeinschaft. Vgl. oben S. 87 f. Aber das Bezeichnende bei Luther ist eben dieses, daß auch die Gemeinschaft in letzterem Sinne für ihn zur communio sanctorum gehört. Wie auch K. S. 491 erwähnt, sieht der Abendmahlssermon 1519 die „Gemeinschaft der Heiligen" keineswegs nur in dem supranaturalen Austausch der einander nicht kennenden „Heiligen". Er redet nicht nur von der Gabe der communio, die dem Menschen durch das Sakrament verpfändet wird, sondern auch von der Aufgabe, zu der es ihn bindet (s. o. S. 58f., 76 f.). Und diese Aufgabe ist sehr konkret: „Lieb und Beistand erzeigen Christo in seinen Dürftigen." „Denn hie muß dir leid sein alle Unehre Christi in

seinem heiligen Wort, alle Elend der Christenheit, alle Unrechtleiden der Unschuldigen ....; hie mußt du wehren, tun, bitten, und so du nit mehr kannst, herzlich Mitleiden haben" (W. A. 2, 745, 26 ff.). „Wehren, tun, bitten", also sehr bestimmte, durch konkrete Nöte der empirischen Christenheit erforderte Handlungen sind hier die Bewährung der Gemeinschaft. Das alles aber ist nach Luthers Gedanken nichts anderes als Verwirklichung der communio sanctorum (W. A. 2, 743, 7 ff.). Hat er auf das doch offenbar empirische „Elend der Christenheit" gedeutet, so sagt er unmittelbar darauf von dem Mit-Leiden an diesem Elende: „Das heißt dann wiederum tragen Christus und seiner Heiligen Unfall und Widerwärtigkeit" (2, 743, 28 ff.). Der Übergang aus der „supranaturalen Sphäre" in die „fleischgewordene Kirche" (K. S. 496) und umgekehrt ist ihm ganz selbstverständlich. Von da aus muß man fragen, ob Kohlmeyers Unterscheidung der unsichtbaren Kirche und der sichtbaren Gemeinschaft der Christenheit in dieser Hinsicht für Luther stimmt.

Gewiß hat Luther später, wenn er die Gemeinschaft in der empirischen Kirche beschreibt, sich nicht jedesmal ausdrücklich auf den Begriff der communio sanctorum bezogen. Aber er bringt alle die Gedanken und biblischen Beziehungen, welche der communio-Idee eigen sind. Er redet von dem „gemein werden" untereinander in der Christenheit (vgl. oben S. 59, A. 32) — dabei klingt die Gütergemeinschaft der communio-Idee mit. Er wendet das Bild des Leibes Christi, die Norm von 1. Kor. 12, 22 ff. und Gal. 6, 2 sowohl auf den verborgenen Austausch der wahren Kirche wie auf die empirisch zu verwirklichende und erfahrbare Gemeinschaft in der Christenheit an[1]). Man hat also ein Recht, über Luthers Lehre von der Kirche als Gemeinschaft, auch sofern sie von der empirischen Christenheit handelt, zu schreiben: communio sanctorum. Luther holte die communio-Idee in die empirische Gemeinschaft der Christenheit herein; sie wurde nicht zurückgedrängt, sondern neu fruchtbar gemacht, nicht nur 1519, sondern auch später.

[1]) Wie es für Luther möglich war, die Idee der c. s. auch auf die empirische Christenheit anzuwenden, dazu ist oben S. 88 ff. Einiges gesagt, vor allem S. 93, A. 15. Kohlmeyer schwächt m. E. die dort zitierte Stelle aus De servo arbitrio ab, wenn er von den christlichen Brüdern auf Erden sagt: „Auch sie sind von Gott geheiligt, aber sie sind nicht gleich der communio sanctorum." Ob sie der c. s. gleich sind, ist eine zweite Frage. Aber es kommt darauf an, daß der Christ sich zu seinen Brüdern in der Christenheit stellt als zu der c. s.

MAR 18 '36	Otto L. Roehe	4-1-36
APR 25 '38		
NOV 19 '38		
	Kuhn	30
OCT 4 1943	Maclean	OCT 12 1943
		NOV 2 · 1944
1946	Concordia Th. Sem. St. Louis, Mo	
	Goshen Coll	
DEC 6	B N Nelson	1 2 1947
MAR 8 - 1949	St. Louis	1949
SEP 1 1956		OCT 1 1956